Gozos y sufrimientos en la historia de México

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Verónica Zárate Toscano
Coordinadoras





El Colegio de México
Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora

GOZOS Y SUFRIMIENTOS EN LA HISTORIA DE MÉXICO

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

GOZOS Y SUFRIMIENTOS EN LA HISTORIA DE MÉXICO

Pilar Gonzalbo Aizpuru
Verónica Zárate Toscano
Coordinadoras





EL COLEGIO DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
DR. JOSÉ MARÍA LUIS MORA

157.10972
G725

Gozos y sufrimientos en la historia de México / Pilar Gonzalbo Aizpuru ; Verónica Zárate Toscano, coordinadoras. -- 1a ed. -- México, D.F. : El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos : Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2007.
315 p. : il. ; 22 cm.

Incluye referencias bibliográficas
ISBN 968-12-1271-1

1. Alegría -- Aspectos sociales -- México -- Historia. 2. Sufrimiento -- Aspectos sociales -- México -- Historia. 3. Emociones -- Aspectos sociales -- México -- Historia. 4. México -- Vida social y costumbres -- Aspectos psicológicos. I. Gonzalbo Aizpuru, Pilar, 1935- , coord. II. Zárate Toscano, Verónica, coord. III. t.

Primera edición, 2007

ISBN 968-12-1271-1

Impreso en México

ÍNDICE

El mundo terrenal

CONQUISTAR LA FELICIDAD

INTRODUCCIÓN

La valoración del dolor y del placer es histórica, cultural, individual y necesariamente relacionada con las condiciones económicas, políticas y sociales de cada momento; depende en muchos casos de reacciones físicas y de convicciones religiosas y se expresa de distinto modo según el origen social y las responsabilidades familiares. Aun en una misma sociedad y entre contemporáneos, reaccionan de diferente modo ante una crisis familiar, personal o colectiva el acaudalado empresario y el modesto trabajador, el ama de casa y el activista político, el ateo y el creyente, el atleta y el lisiado; pero sobre todo, estos mismos personajes o sus similares transforman sus sentimientos según su edad y las circunstancias que les ha tocado vivir. De ahí que las causas de alegrías y sufrimientos, su expresión corporal y la aceptación o rechazo de la sociedad, hayan evolucionado a lo largo del tiempo. Una mirada al pasado nos muestra que el sufrimiento y el regocijo son manifestaciones de emociones humanas, propias de individuos que compartieron espacios, tiempos y circunstancias; impregnados en todo caso de sus propias creencias e influencias culturales.

Durante la larga Edad Media la cristiandad occidental vivió entre los sufrimientos reales del mundo material, las amenazas de castigos eternos y, en contraste, la esperanza de un paraíso perdurable después de la muerte y los modestos goces de fiestas y diversiones desbordadas en celebraciones populares. Por la misma época, en el México prehispánico, el hombre mesoamericano, ignorante del mensaje mesiánico trascendente, se dejaba llevar por la angustia de lo efímero de los goces terrenos y lo incierto del futuro cercano, pero también disfrutaba las alegrías del amor y las delicias de una naturaleza generosa. Temía el cristiano ante el juicio implacable de un Dios más vengador que justiciero y se lamentaba el indio americano: "¡Ah, sólo el desamparo he venido a conocer aquí, en el mundo habitado!"[1] Cantaban los castellanos al vino, a la comida y al

[1] De Romances de los Señores de la Nueva España, ff. 20v. y 21r., en LEANDER, *In xochitl*, pp. 126-127.

amor y decía el poeta en lengua náhuatl "Soy cara traviesa, flor es mi canción".[2]

También existen distancias entre las emociones privadas y las de carácter público, y lo privado de ayer (amores, disputas, convivencias, celos) puede hacerse público hoy. En el sufrimiento hay grados tolerables y aun socialmente bien considerados, en contraste con las estridencias de arrebatos de desesperación que exceden los límites de lo que dictan las buenas costumbres. De modo que, según la experiencia personal y la situación social, se pueden manifestar u ocultar, con mayor o menor exaltación, los sentimientos de alegría o de tristeza. Hay dolores físicos que se pueden considerar universales porque son propios de la raza humana; y aun esos se manifiestan de distinta forma según la época, el nivel social y las bases culturales. El dolor de parto lo padecen todas las mujeres, pero hay grupos y comunidades en los que ellas deben salir de inmediato caminando, mientras que en otros no se les permite salir durante más de un mes. Las reinas españolas se cubrían el rostro cuando daban a luz, para que nadie las viera sufrir. Y si tales costumbres se refieren a los dolores corporales, no son menores los prejuicios relacionados con las penas espirituales, derivadas de pérdidas o fracasos.

La Biblia se refiere a la condena impuesta por Dios al género humano que, a causa de su pecado, se vio sometido al sufrimiento. Sin embargo, es un principio general que los hombres deben aguantar en silencio el dolor, mientras las mujeres pueden manifestarlo sin reparos. Hay sociedades en que las pruebas de iniciación de los adolescentes incluyen torturas que deben soportar en silencio, y algo parecido significan la férrea disciplina escolar en internados masculinos, el entrenamiento militar de los jóvenes y los relatos de la educación de los espartanos o de los nobles mexicas. La dureza del aprendizaje estaba en razón directa con la nobleza de origen o el futuro destino como señores y dirigentes del pueblo, del que no podía esperarse semejante fortaleza, ya que su temple no había sido puesto a prueba. En éstos y muchos otros ejemplos que podrían mencionarse (escuelas militares, colegios de nobles, casas comunales de adolescentes e internados de vírgenes), se aprecia la consideración del dolor o, en cualquier caso, del autocontrol y del esfuerzo, como alimento fortalecedor de la personalidad.

Pero además del dolor propio se padece por el dolor ajeno (la madre por sus hijos y los seres sensibles por sufrimientos de la humanidad) y

[2] Colección de cantares mexicanos. Traducción de Ángel María Garibay, en LEANDER, *In xochitl*, pp. 164-165.

de ahí han surgido iniciativas de caridad o filantropía. Las ciudades y los señores medievales, y los reyes y nobles a partir del Renacimiento, fundaron hospitales, refugios de peregrinos, hospicios para niños y asilos para ancianos, conmovidos por el dolor ajeno, que estimulaba su generosidad. También podemos hablar del dolor moral, en el que sufre la dignidad, el amor propio y la valoración de sí mismo. Es el caso de la deshonra personal o familiar. Igualmente nos afecta el miedo al dolor, aun cuando no se haya producido todavía ni llegue a producirse, pero se percibe como una amenaza. Además, y junto a éste, la culpa, que no es tan sólo el miedo al castigo, sino el malestar generado contra uno mismo, que se enlaza con la vergüenza, y, claro, con el honor. Bajo la mirada del cristiano, todos los dolores tienen una justificación y todos los sufrimientos pueden ser meritorios. Lo promulgó Jesucristo como ordenanza universal en el sermón de la montaña: "Bienaventurados los que lloran [...] bienaventurados los que sufren persecución, bienaventurados los pobres [...]"

El gozo tampoco debe manifestarse con toda libertad y son peligrosos los extremos; por lo menos siempre se pretendió imponerle limitaciones. Está previsto disfrutar de un triunfo bélico o deportivo, pero desde hace siglos se establecieron normas para controlar los festejos y limitar las expresiones espontáneas de júbilo. En la historia de México sabemos que el calendario azteca establecía las fechas para celebrar y para hacer penitencia y la forma en que se disfrutaba y se expresaba sentimiento. Las autoridades civiles y religiosas de Nueva España dictaron normas para controlar todo lo que consideraban que podía ser motivo de desórdenes, escándalos, abusos y perversiones: el vino o el pulque, la música y los bailes de antiguas tradiciones locales eran una virtual o real amenaza. En sociedades modernas, libres de presiones autoritarias y aun cuando no existan normas explícitas, religiosas o civiles que condenen la alegría, nunca faltan reglas sociales que la limiten o la proscriban. En la cultura occidental hay fechas y lugares en que está autorizado el regocijo y otras circunstancias en que debe ocultarse. Pero estas reglas no son totalmente arbitrarias, sino que responden a la tradición cristiana, en la cual es un valor entendido que el placer hay que pagarlo con sufrimiento; de ahí que la felicidad provoque un sentimiento de culpa y que exista el temor de perder el bienestar y la satisfacción de un momento. Tanto en el dolor como en el gozo, se impone la pregunta de si es o no merecido. La misma lógica advierte que el sufrimiento es meritorio; por eso, en contraste, el gozo siempre tiene un matiz de culpa y la penitencia es anticipo de un dolor merecido como castigo.

La cultura occidental ha estado impregnada durante 20 siglos de los principios del cristianismo; y aun hoy, en una sociedad secularizada, perviven sutilmente algunas formas de sentir el dolor y la alegría que algo tienen de vivencias religiosas. En la Nueva España y en el México que daba sus primeros pasos en la vida independiente, se produjeron cambios de actitud que paulatinamente comenzaban a borrar los temores al más allá a la vez que surgía un ansia de felicidad material y terrena más que espiritual y mística.

Sólo hasta cierto punto podríamos considerar que estas contradicciones son actitudes del pasado, ya que en nuestro mundo contemporáneo la gente tiende a admirar a quien, lejos de mostrar sufrimiento, alardea de despreocupación, diversión y capacidad de placer, que no está al alcance de todos y por eso es más admirable. Las investigaciones que ahora presentamos ofrecen una perspectiva más compleja, en la que simultáneamente se valoran la dicha y la tristeza, se aprecia la capacidad de sacrificio, pero también se exalta el esfuerzo personal por alcanzar la felicidad. Así, el tema central es la ambivalencia de dos sentimientos, el gozo y el dolor, aparentemente opuestos, pero que en realidad son sólo dos aspectos complementarios de la vida humana. Así pues, el libro que el lector tiene en sus manos es una aventura que lo lleva a través de los vaivenes de la vida misma. Es al mismo tiempo una muestra del reto que tenemos los historiadores de encontrar respuestas a los problemas sociales por medio del estudio de la vida cotidiana.

En muchos de los textos incluidos en este volumen podemos percibir actitudes de los seres humanos ante determinados sucesos, inevitablemente ligadas a los sentimientos. Estamos ante sociedades humanas en las que, por tanto, se combinan sensaciones físicas y sentimientos afectivos, pues no olvidemos que se goza y se sufre con los cinco sentidos mediante la recepción y reconocimiento de los estímulos transmitidos en el cuerpo. Cabría entonces preguntarse cómo podrían estudiarse los sentimientos: una posible respuesta sería a través de las sensaciones con un componente físico manifestado en el cuerpo. El cuerpo se usa para percibir lo cotidiano y al exteriorizar un sentimiento, éste puede ser estudiado para comprender su significado en el tiempo y en el espacio. Pero también cabría preguntarse si el sentimiento es individual o colectivo. Probablemente en algunos momentos puedan compartirse algunas emociones, como por ejemplo en las festividades o en los velorios, pero es difícil pensar en el sentimiento como algo universal e inamovible.

Analizar los sentimientos no es tarea fácil y mucho menos lo es pretender historiarlos, pero es evidente que existe una naturaleza histórica de

los sentimientos. Los textos que hemos reunido en este volumen abarcan desde el siglo XVI hasta los inicios del siglo XX, pasando por etapas tan distintas como los tres siglos de dominación española, el incierto siglo XIX, hasta el balbuciente siglo XX. En los estudios de mentalidades, de cotidianidad, el enfoque en la larga duración aporta elementos interesantes para percibir los cambios y también las permanencias de las prácticas de los sentimientos. Así pues, muchas de las conductas y sentimientos aquí analizados no sufrieron modificaciones sustanciales con el paso del tiempo, simplemente adquirieron matices acordes con el momento. Analizar estos fenómenos en un lapso prolongado no significa que se les reste historicidad ni que se vean como algo inamovible. Al contrario, al leer sobre la manifestación de algunos sentimientos en distintos espacios, momentos e incluso sectores sociales, quedamos con la impresión de que los sentimientos son algo vivo y por tanto, en constante evolución desde el mundo barroco hasta el moderno.

Las tres partes en que hemos distribuido los textos corresponden precisamente a esos cambios de actitud relacionados con sentimientos de fervor espiritual compatibles con el ansia de felicidad. En la primera parte, "Sufrir por Dios y gozar en Cristo", es inconfundible el carácter religioso de las emociones descritas, ya se trate de las monjas penitentes, de los pobres pecadores arrepentidos, de los reos en tribunales de la Inquisición, incluso de los viajeros que cruzaban el océano encomendando su alma a Dios en cada marejada o tempestad que padecían. Todo sufrimiento estaba justificado por la pasión de Cristo redentor y el precio de la felicidad futura tenía que ser el sufrimiento presente.

La segunda parte, "El mundo terrenal", muestra la diversidad de sentimientos que se expresaron en las últimas décadas de vida colonial, no porque antes no hubieran existido, sino porque adquirieron especial relieve cuando las necesidades materiales ocuparon el primer lugar, ante la amenaza de hambrunas y con la diferencia del despilfarro de unos cuantos; también cuando la censura o la burla de la sociedad, que avergonzaba a un infeliz esposo engañado, resultaba más agobiante que el temor al pecado o el peso de la culpa; cuando la violencia cotidiana se mostraba en público, al ventilarse a la vista de todos los rencores y resentimientos que sólo se satisfacían en un alarde de temeridad o de hombría. Claro que no faltaba la presencia religiosa, pero la presentamos en su matiz de negociación interesada: rituales, ceremonias y devociones a cambio de favores y curaciones. Todavía sor Juana Inés de la Cruz diría con un tinte de estoicismo: "finjamos que soy feliz [...] sírvame el entendimiento alguna vez

de descanso". Pero ya durante el siglo XVIII comenzó a hablarse sin pudor del deseo de ser feliz.

La irrupción del afán de felicidad y la posibilidad de evadir los sufrimientos y gozar de placeres materiales se hizo evidente a lo largo del siglo XIX. Para el hombre moderno no hay culpa innata y, por tanto, no debe esperar un castigo. Además, el avance de las ciencias alentaba la ilusión de que todo padecimiento tendría remedio. La mejor campaña política tenía que ofrecer la mayor cantidad de felicidad para el mayor número de personas. De acuerdo con esto, los textos incluidos en la tercera parte, "Conquistar la felicidad", se refieren a diversiones, teatro y popularidad de personajes que eran apreciados más por su frivolidad y capacidad de goce que por sus dudosas virtudes políticas o habilidad militar. El castigo, el inevitable castigo, ya no esperaría al juicio divino al final de la vida, ni pondría en primer plano las penas del infierno, sino que se materializaba en las prisiones y penas corporales. El calendario litúrgico estaba presente, no se pretendía renunciar a unas creencias que habían dado consuelo a cientos de generaciones, pero su expresión folklórica en las fiestas de carnaval muestra el lugar secundario en que había quedado la penitencia.

En términos espaciales los textos recorren la Ciudad de México, capital virreinal y nacional, la barroca Puebla, la fronteriza Zacatecas y la húmeda Xalapa. Y no sólo tienen como escenario las ciudades, los reales mineros, las haciendas y los pueblos, sino que también nos transportan a través del vasto océano con todas sus vicisitudes. En estos espacios, hombres y mujeres atraviesan la fina línea entre gozar y sufrir, entre comer y tener hambre, entre la relajación y la penitencia, entre el deseo y la insatisfacción, entre lo mundano y lo espiritual, entre la plenitud y la abstinencia, entre lo terrestre y lo celeste.

Muchas veces no percibimos los sentimientos directamente expresados por las personas, sino a través de mediadores culturales, como pueden ser los confesores, los escribanos, los autores de crónicas, los escritores públicos y privados. Así pues, por lo que respecta a la documentación utilizada en estos ensayos, tenemos que tomar en consideración que, para reconstruir y analizar la vida cotidiana, es necesario leer con otros ojos las fuentes ya conocidas, descifrarlas para reconocer ese mensaje implícito que informa del nivel de vida, de los conflictos sociales y de la mentalidad de los individuos que fueron protagonistas de su historia. Las fuentes aquí utilizadas incluyen testimonios jurídicos, procesos inquisitoriales, relatos de viajeros, periódicos, folletos, escritos públicos y privados de civiles y religiosos. Los repositorios consultados en la Ciudad de México, Puebla,

Xalapa y Veracruz se complementan con los de Sevilla y Madrid, en España, y los de Austin y Yale en Estados Unidos y aportan un universo documental significativo.

Algunos de los ensayos contienen imágenes que refuerzan las exposiciones escritas buscando así cumplir el objetivo de convertir en atractivo el binomio entre el texto y su representación. Las pinceladas y trazos incluidos en sus formas de pinturas y litografías son apenas una muestra de algunos aspectos del culto religioso, pero también lo son de la vida cotidiana y conmemorativa, lúdica y ejemplar. Y finalmente, se insertan algunos mapas y planos que nos brindan el componente espacial fundamental para la historia.

Los textos incluidos en este volumen oscilan entre el placer del relato y el deber de la interpretación. Puede apreciarse la tentación que han tenido sus autores de narrar con lujo de detalles una serie de acontecimientos cotidianos o extraordinarios, frente a la obligación de explicar el pasado de forma rigurosa. Los autores se han acercado a ese objetivo desde distintas perspectivas, cargando cada uno de ellos su propio bagaje cultural, su inclinación hacia ciertas temáticas, su formación y su experiencia profesional. Sus estudios previos sobre monjas, economía, teología, arte, vida familiar, violencia, política, festividades, ciencia, navegación, etc., aportan enfoques muy particulares encaminados a desentrañar el comportamiento de los seres humanos ante una serie de oposiciones binarias: placer y pecado, gozo y penuria, ser y deber ser, público y privado, júbilo y sufrimiento, deseo y razón.

Según Claude Lévi-Strauss,[3] un aspecto universal de la clasificación es la oposición o el contraste. Aunque muchos fenómenos son continuos en lugar de separados o inconexos, la mente, dada su necesidad de imponer orden, los trata como si fueran más diferentes de lo que son. Y en ese sentido, podríamos considerar que muchos aspectos de la vida se rigen por las oposiciones binarias. Así, en este libro nos vamos a ocupar de estudiar los gozos y las penurias, los placeres y las penitencias. Los problemas analizados pueden parecer un catálogo de sentimientos, pero también nos enfrentan a un juego de espejos y reflejos un tanto distorsionados de la realidad. Pero lo más importante es que mediante los gozos y las penalidades se alcanzan a percibir características más notables de los individuos.

En la primera parte, Salvador Treviño analiza los criterios imperantes acerca del castigo proporcional a las culpas y la sospecha o desconfianza

[3] Claude LÉVI-STRAUSS, *Antropología estructural.*

de la sociedad hacia los supuestos culpables. Estela Roselló se cuestiona si existe una confrontación entre la culpa y el perdón o se trata de conceptos no asimilados por los actores sociales analizados. En este caso se destaca un proceso inquisitorial que se refiere al sentimiento de culpa como una tortura intolerable. Muestra cómo el miedo a las tentaciones y el rechazo de las sensaciones corporales se daban igualmente entre los seglares. Flor Trejo destaca la actitud de recato o de vergüenza al no divulgar el sufrimiento de un padecimiento realmente generalizado, porque afectaba a todos: el mareo. Según la personalidad y la profesión, existen distintas formas de enfrentarse al sufrimiento. Los religiosos pueden magnificarlo, porque es parte de sus méritos, las mujeres pueden mencionarlo como un motivo para evitar un largo viaje, pero los hombres intentan ignorarlo, en particular los marineros, como medio de mostrar su hombría. El texto de Rosalva Loreto se refiere al cuerpo con sufrimientos provocados o involuntarios, que padece un sufrimiento liberador y no necesariamente gozoso. En él se destaca la cuestión del sufrimiento como vehículo de purificación. Asimismo, la exageración de provocarse dolor en busca de la perfección explica una forma de sensibilidad propia de la época.

En la segunda parte, Gabriela Sánchez se refiere a la enfermedad y la salud, el milagro frente a la medicina. Hace referencia a la forma en que la cristiandad entendió el dolor como castigo divino o como prueba enviada por Dios a sus elegidos. La justificación de los santos como intermediarios refuerza el carácter meritorio del sufrimiento y su relación con Dios. Matilde Souto identifica el comer como una necesidad fisiológica ineludible, pero también como uno de los actos culturales más significativos de la sociedad. Para analizar este aspecto, contrasta dos situaciones extremas: los festines de bienvenida a los virreyes de Nueva España y la hambruna que desató la crisis agrícola de 1785. Teresa Lozano aborda cuestiones sobre el honor que obligan a contemplar una amplia gama de sufrimientos. Los casos de divorcio y demandas por adulterio dan una imagen bastante diferente de las consecuencias de ciertas conductas que la sociedad habría rechazado con escándalo frente a lo que se aceptaba cotidianamente. Sonya Lipsett-Rivera muestra cómo la violencia podría ser un tema importante, sobre todo si se relaciona con el miedo y con la vida familiar que trasciende la intimidad del hogar y sale a la luz pública.

En la tercera parte, el texto de Verónica Zárate Toscano hace evidente el contraste entre placer y sufrimiento. Según la moral cristiana, cualquier gozo es potencialmente malo y un desbordamiento de alegría como el del carnaval tendrá que purgarse con la penitencia cuaresmal. Ahora bien,

cuando eso se convierte en liturgia anual, el orden se invierte y, sabiendo que se va a sufrir, se aprovecha el tiempo para primero divertirse. Leticia Mayer parte de la existencia del pacto social en combinación con las representaciones operísticas como un mecanismo para generar placer, pero que también puede ser motivo de sufrimientos y riñas, por las pasiones que desencadena. Will Fowler reflexiona sobre la vida de un individuo que es una figura popular, el prototipo que el público quería ver. Queda claro que el pueblo disfruta si ve que sus dirigentes disfrutan y también sufre con ellos. Elisa Speckman se ocupa de un tema en el cual pesan tanto las realidades como las opiniones. Destaca el contraste entre la imagen estereotipada de la literatura popular acerca del sufrimiento carcelario y las penalidades reales de los presos. Todavía a principios del siglo XX, pese a estudios legales y psicológicos, se seguía pensando en la necesidad del castigo físico para redimir la culpa.

La confrontación entre lo público y lo privado se analiza mediante el estudio de aquellas conductas secretas de la sociedad a las que apenas se había prestado atención. Entre ellas podríamos recordar algunos ejemplos de conductas no aceptadas socialmente. Los textos abordan temas religiosos y civiles en los que los protagonistas son individuos de carne y hueso, familias, comunidades. En ellos percibimos un código de valores con orden y relajamiento, emoción y tentación, sensaciones gozosas y placenteras.

Como puede verse, fueron varios los aspectos analizados en torno de los binomios gozo y penuria, placer y pesadumbre, júbilo y desconsuelo, pasión y serenidad, emoción e indiferencia que pudieron ser abordados en este libro; no obstante, muchos más quedan por ser revisados y analizados. Los trabajos aquí presentados son sólo una muestra de la enorme riqueza que nos ofrece el estudio de la vida cotidiana, camino en el que se ha avanzado, aunque queda mucho por recorrer. Porque descuidar la vida cotidiana es dejar a un lado una parte fundamental del pasado.

PILAR GONZALBO AIZPURU
VERÓNICA ZÁRATE TOSCANO
Agosto de 2005

Bibliografía

LEANDER, Birgitta

In xochitl in cuicatl, flor y canto. La poesía de los aztecas. Traducción de Ángel María Garibay. México, Instituto Nacional Indigenista, 1972.

LÉVI-STRAUSS, Claude

Antropología estructural, México, Siglo Veintiuno Editores, 1983.



SUFRIR POR DIOS Y GOZAR EN CRISTO

PLACERES PROHIBIDOS Y SUFRIMIENTOS IMPUESTOS. ZONA MINERA DE ZACATECAS. SIGLO XVI

Salvador Treviño
Instituto de Teología y
Biblioteca Mariano Cuevas

Introducción

En el transcurso de la vida humana, es frecuente que los momentos de esparcimiento se compensen con horas de dolor, y rara vez existe un equilibrio entre alegrías y tristezas. Muchos habitantes de Nueva España tuvieron que pagar un alto costo por sus gustos ocasionales o por irreflexivos arrebatos de sinceridad o de enojo que transgredían las normas establecidas.

Los procesos inquisitoriales proporcionan referencias valiosas de formas de vida, actitudes y creencias. También ofrecen indicios del modo en que los individuos se atrevían a enfrentar las consecuencias de comportamientos o de opiniones consideradas pecaminosas o francamente heterodoxas. Los actos y las opiniones que perseguía el Tribunal del Santo Oficio procedían de las denuncias presentadas por algún competidor resentido, algún subordinado rencoroso o un presunto amigo o pariente de conciencia escrupulosa.

Durante el siglo XVI, la zona minera de Zacatecas estaba doblemente aislada del centro del virreinato, por sus largos y escabrosos caminos y por la amenaza de constantes ataques de grupos indígenas belicosos. Aun así, hasta allí llegaba el brazo punitivo de la Inquisición.[1]

[1] El Santo Oficio de la Inquisición se establece formalmente para Nueva España en enero de 1569 por Cédula Real del rey Felipe II. No será sino hasta septiembre de 1571 que llegue a la Ciudad de México el primer grupo de inquisidores presidido por don Pedro Moya de Contreras. Este organismo veló y cuidó de la ortodoxia católica en todo lo hecho y dicho por los súbditos de Su Majestad. Los procesos inquisitoriales levantados antes de esa fecha fueron conformados por la Inquisición Episcopal a cuyo frente estaban los señores obispos. Para esta investigación se consultaron 40 procesos levantados en la zona minera zacatecana entre 1558 y 1586 que representan 80% del total de ellos, y se eligieron por su mejor estructuración y mayor cúmulo de información.

A través de la estructura de un proceso inquisitorial: causa de la acusación, denunciante, denunciado, lugar, fecha, jurisdicción, modo de presentar la denuncia, testigos, fallo, relaciones, etc., emerge en muchas ocasiones la vida cotidiana al natural, con sus gustos y preferencias, sobre todo a partir de la condición humana y del carácter de las personas. Las conductas humanas, plasmadas y desmenuzadas bajo la óptica del Santo Oficio de la Inquisición, adquieren sentido e historicidad.

Los procesos inquisitoriales revelan con bastante claridad tanto el aspecto de lo prohibido como la dura realidad de los sufrimientos impuestos. La moderación y el exceso quedan bien contrastados en ellos; el control de una vida equilibrada, diríamos, condicionará una existencia donde la mesura permitirá liberarse de la ominosa intervención de la vigilante actividad del Santo Oficio. Por el contrario, el exceso y las salidas de tono dentro de una sociedad donde la dependencia se acentuaba, tanto en lo material como en lo humano, dado el aislamiento de aquellas latitudes, eran conductas notorias para vicarios parroquiales y para Familiares de la Inquisición siempre vigilantes.

También habría que hacer notar, dado el material que se tiene entre manos, el aspecto de lo que se comparte y lo que se esconde. En uno de los procesos, un testigo declara que cierta persona tenía por costumbre maltratar y aun destruir los viernes santos la imagen de un crucifijo, y por otro lado esa misma persona animaba a los demás a ser devotos, pacíficos, y creyentes.[2]

También cabría proponer algunas preguntas que deslindaran y resaltaran nuestro conocimiento general de lo que pudiera ser una sociedad minera de frontera. Igualmente convendría comparar la idea que se tiene del Santo Oficio de la Inquisición con la realidad que se desprende de los procesos consultados.

La ciudad de Zacatecas, con los altibajos propios de una ciudad minera, mantuvo, no obstante, una exitosa y continuada producción que atrajo a una gran población "flotante" de gambusinos o trabajadores ocasionales, conservando cierta estabilidad, superior a la que pudieron alcanzar otros reales de minas de vida más azarosa. Cuando se levantó un censo de pobladores en 1 550 se registraron 38 vecinos españoles con oficio, de quienes sólo uno dijo ser casado; y esto es bastante significativo en cuanto al carácter temporal de la vecindad. Se calcula que el número de esclavos trabajadores en las minas sería bastante elevado, ya que tan sólo en la casa

2 AGNM, *Inquisición*, vol. 105, exp. 2, contra Juan Rodríguez, Sombrerete, 1575.

de Cristóbal de Oñate había 1000 y había otras 234 "casas de esclavos". Sumados éstos, los propietarios y los trabajadores libres, la población ascendía a 2350, cantidad respetable en una población que ni siquiera alcanzaba la categoría de villa.[3]

Dado el tema de esta investigación, es posible percibir cómo la sociedad zacatecana de este periodo puede quedar contextualizada a partir de estos procesos donde las características de las culpas y la dimensión del pecado y de la falta hacen emerger a una sociedad tal y como vivió en aquellos años.

Las características generales de las culpas van más por el lado de lo que se decía que de lo que se hacía, sobre todo lo que se decía estaba muy en relación con temas de sensualidad y sexualidad, a la vez que tenían que ver estas expresiones con Dios y lo religioso, tanto en plan de vituperio como de burla.

Después destacan las culpas por decir "que se lo lleve todo el diablo", y las culpas de dos sacerdotes, más particulares, que habían dicho que las parábolas del Evangelio eran mera ficción y que Cristo había muerto en la cruz en cuerpo y alma. Finalmente, una variedad de culpas que iban desde decir que el uso del peyote era bueno, hasta negar la existencia del Purgatorio y afirmar que Dios mentía.

Si pasamos a la dimensión del pecado como tal, y que a esa percepción y actuación se le dé tal nombre, esto lo encontramos sobre todo cuando se decía que las faltas carnales no eran pecado, por ejemplo como se lee en un proceso: no es pecado echarse con mujer.

Esta visión más general de culpas y pecados que, como decíamos, puede contextualizar en alguna medida a la sociedad zacatecana de la época, al menos en el ámbito de la gente procesada por el Santo Oficio, va a ir apareciendo a través de los procesos que vierten determinados perfiles de aquella sociedad y donde también se debe de tomar en cuenta el aspecto de frontera territorial de aquellas latitudes mineras.

Panorama de la sociedad minera zacatecana

La aproximación a la sociedad minera zacatecana en la segunda mitad del siglo XVI, en lo referente a lo culposo y a la flexibilidad o no de la justicia de aquellos años, surge a retazos en los documentos que se conservan de los expedientes promovidos en el Tribunal del Santo Oficio.

3 El censo en AGI, citado en García González, *Familia y sociedad*, pp. 31-34.

Las calidades que poblaron la zona

El material inquisitorial utilizado muestra un conglomerado social donde destaca la presencia española por encima de las demás calidades; de 40 procesos considerados, 29 se levantaron contra españoles. Predomina la clase media, donde sobresalen por su instrucción el padre Juan Gómez y el mercader Alonso de Mancilla, versado en ley eclesiástica. El padre es acusado de proferir proposiciones heréticas y quien lo acusa es otro sacerdote escandalizado al oírle decir que las parábolas del Evangelio son pura ficción.[4] Al final del proceso, los canónigos de Guadalajara, quizá sus amigos, lo absolvieron después de buena reprimenda.

Por su parte el mercader Alonso Mancilla, muy engreído por su condición de próspero mercader peninsular, se aventuraba a criticar a los frailes de San Francisco por haberse referido a él en un sermón, y aun decía públicamente que fray Diego de Valadés salía por la noche del convento y se iba con sus amigas a bailar la zarabanda.[5]

La clase media baja española va a organizar diversos escándalos, desde los bígamos Juan Escudero y Alonso Martínez Rivadeneyra, hasta la prostituta Ana Gutiérrez, exponentes todos de un afán señero por gozar de la vida. Juan Escudero era barbero, había burlado a varias doncellas y amenazaba con verduguillo a quienes lo delataran.[6] Alonso Martínez Rivadeneyra iba tras las dotes de ciertas mujeres y aun las peleaba; al ser preso, logró evadirse de sus custodios.[7] Finalmente Ana Gutiérrez insultaba al vicario Bernardino Maldonado por haberla citado a declarar y lo llamaba mentecato. Ella hacía gala de que como mujer soltera que era, entraban y salían de su casa varios varones.[8]

La clase media alta española está bien representada por un alcalde mayor y por un corredor de esas minas de familia hidalga. El primero se llamaba Gaspar de Tapia quien, al ser residenciado, ocasionó que se le levantara proceso, pues por el mal temperamento que tenía, con frecuencia juraba por Dios, lo cual declararon varios testigos en su contra. Llama la atención cómo este alcalde mayor va a "recusar" (no aceptar) a varias personas propuestas, quienes iban a ser escribanos nombrados en el proceso que ya se incoaba, por estimarlos contrarios a su persona y actuación.[9] La otra

[4] AGNM, *Inquisición*, vol. 10, exp. 7, contra Juan Gómez, presbítero, Súchil-Chalchigüites, 1569.

[5] AGNM, *Inquisición*, vol. 109, exp. 1, contra Alonso de Mancilla, Zacatecas, 1570.

[6] AGNM, *Inquisición*, vol. 92, exp. 1, contra Juan Escudero, Zacatecas, 1566.

[7] AGNM, *Inquisición*, vol. 106, exp. 4, contra Alberto Martínez Ribadeneyra, Zacatecas, 1577.

[8] AGNM, *Inquisición*, vol. 16, exp. 2, contra Ana Gutiérrez, Zacatecas, 1560.

[9] AGNM, *Inquisición*, vol. 17, exp. 2, contra Gaspar de Tapia, Zacatecas, 1557.

persona, Luis de Soto, se desvivía por alcanzar la "correduría" de las minas, oficio relacionado con ciertos abastos, y pregonaba que por un "interés material" perdería todo, aun el alma. Al presentarse a declarar informó que a su familia habían pertenecido algunos arzobispos toledanos.[10]

Destacan también, entre las calidades que moraban aquellas minas, los extranjeros, un genovés, un flamenco y dos griegos. Ellos mostraban alguna instrucción y en general, eran gente trabajadora. Por esta causa gozaban de cierto ascendiente sobre algunos españoles y no se diga sobre ciertos indios, gente más simple e ignorante. Todo ello se reforzaba y acentuaba si estaba el dinero de por medio.

El genovés Agustín Boacio fue acusado no sólo de proferir palabras en ofensa de Dios, sino también de maltratar un crucifijo; además, unos indios lo acusaron de que los hacía trabajar en domingo, pues los llamaba para que "afinaran metales y sacaran plata de las cendradas", con lo cual ni ellos ni él asistían a misa.[11] El flamenco Giraldo de Gueldrés trabajaba en una lejana estancia ganadera de Diego de la Mancha, y estaba contra las personas que rezaban en público; a un compañero le dijo: "por qué rezan el *pater noster* del diablo" ya que era de hipócritas andar desgranando rosarios a la luz del día.[12]

Por lo que respecta a los vecinos griegos, Alejandre y Nicolao Griego, como se conocían, eran personas con algún poder económico y, por la travesía que habían hecho desde su patria, estaban avezados a peripecias de trato y situación diversas. Alejandre tenía carácter festivo y era impetuoso e irreflexivo, sobre todo con su suegra que lo desesperaba por ser timorata y beata, a quien le había dicho que por qué se preocupaba tanto por el alma, que el cuerpo también merecía algo, lo cual le acarreó una acusación ante el Santo Oficio. Nicolao fue acusado de bígamo, pues en esas tierras había comprado una mulata y se había casado con ella, y alguien decía que era ya casado en la Península, a lo cual respondió que en todo caso la de ultramar era su manceba.[13]

Respecto al resto de las calidades, encontramos dos negras, dos mestizos, un morisco y un indio, personas que en general estaban al servicio de otras y, según los procesos, al menos la mitad estaba inmiscuida en reyertas y dificultades. Las negras eran de carácter alterado. Una de ellas, enfureci-

10 AGNM, *Inquisición*, vol. 111, exp. 16, contra Luis de Soto, Zacatecas, 1564.

11 AGNM, *Inquisición*, vol. 31 (2), exp. 1, contra Agustín Boacio, Zacatecas, 1558.

12 AGNM, *Inquisición*, vol. 17, exp. 1, contra Giraldo Alberto de Gueldrés, Minas de San Martín, 1561.

13 AGNM, *Inquisición*, vol. 108, exp. 1, contra Nicolás Pérez Griego, Zacatecas, 1579.

da por una acusación que se le hacía, injusta según ella, había dicho que todos mentían y aun Dios si la acusara. Éste sería el prototipo de personas que aparecen también en los procesos quienes, al casarse con gente de calidad española, se involucraban con otro estatus, se reafirmaba su carácter prístino y eran de mucha iniciativa. La otra negra era una prostituta quien paladinamente afirmaba que las faltas carnales no eran pecado.[14]

Los mestizos –él y ella– andaban en medios donde la ignorancia y aun la delincuencia eran lo común; uno, zapatero guatemalteco, también afirmaba que el trato libre carnal no era pecado; y ella, involucrada en medios de brujería, creía en el poder mágico de las yerbas para adquirir dominio sobre otras personas.[15] Finalmente, el indio y el morisco herrado conforman casos con características particulares. El indio era Antón, sacristán, quien había hurtado libros prohibidos que guardaba en una petaca el vicario de Zacatecas, bachiller Juan de las Rivas, libros que había vendido y repartido. El proceso inquisitorial, breve, dice en la carátula: suspéndese por ser indio.[16] El otro, morador de las lejanas minas de San Martín, es buen ejemplo del aventurero que salió de la Península, recorrió muchos ámbitos de Nueva España y al fin llegó a la zona minera zacatecana. Su condición, morisco y herrado, no lo habían apocado y aun gozaba de buena condición económica. Se le había acusado de proferir ciertas palabras en la misa que a la postre el Santo Oficio consideró como inofensivas.[17]

Relaciones de jerarquía

Estas relaciones entre las calidades tienen a su cabeza la presencia de un alcalde mayor de Zacatecas, el español Gaspar de Tapia, quien, cuando se le levantó el debido juicio de residencia, mostró lados vulnerables descubiertos por algunos testigos a quienes Tapia veía como odiosos y parciales, es decir, en su contra. En el proceso que se le levantó aparecen no sólo las instancias mayores de apelación, por ejemplo el oidor Pedro de Morones, sino también algunas personas pertenecientes a la élite de poder minera no tan amigos del acusado como Pedro Mejía Melgarejo y don Diego de Argüello. El mundo del poder económico y de los que impartían justicia, españoles casi todos, está presente aquí. Algunos de ellos habían acusado

14 AGNM, *Inquisición*, vol. 70, exp. 4, contra Francisca de Rivera, Sombrerete, 1568.

15 AGNM, *Inquisición*, vol. 70, exp. 6, contra Gaspar Pérez, Minas de Llerena, 1571.

16 AGNM, *Inquisición*, vol. 72 exp. 18, contra Antón Sacristán, Zacatecas, 1561.

17 AGNM, *Inquisición*, vol. 16, exp. 7, contra Hernando Beltrán, Minas de San Martín, 1560.

al alcalde mayor de proferir blasfemias que casi siempre empezaban con un "pese a Dios" o un "por vida de Dios".[18]

Tanto los españoles, ya comerciantes, ya mineros, así como algunos extranjeros tenían a su servicio indios y mestizos empleados en tiendas y minas. Así, Gonzalo de Ávila, español, dueño de ingenios de minas con casas para sus servidores, había sido acusado de bigamia. Alegó que en España lo habían casado a fuerza, y así no existía sacramento; al llegar joven a estas tierras y con deseos de trabajar y prosperar, había obtenido la mano de la hija de un rico minero, Hernando de Moya. Su fortuna fue considerable, daba trabajo a indios y mestizos, por lo cual era respetado y considerado. Cuando llegó su hijo natural de España, todo se volvió contra él y terminó remitido por el Santo Oficio a la Ciudad de México.[19]

El caso de Marcos de Salazar retrata al mercader peninsular muy pagado de su oficio, donde lo correcto era dar prioridad a las ventas ante todo lo demás, aunque el resultado fuera la embriaguez de los indios quienes iban a su tienda a comprar vino. Criticado por algunos españoles al ver a ciertos naturales tirados de borrachos fuera de su tienda, Salazar decía que él no debía nada ni a rey ni a roque y que a Cristo sólo le debía la muerte, expresión que le valió ser penitenciado por la Inquisición.[20]

El genovés Agustín Boacio tenía trabajando para él a indios afinadores de metales y era próspero mercader con tienda en el Real de Pánuco. Además tenía por costumbre abrir cuentas a indios por cosas que llevaban de su tienda, y después les cobraba, según esto en demasía, y además los obligaba a trabajar en días festivos de ir a misa. Los indios de la cuadrilla del rico minero don Vicente de Zaldívar lo acusaron de azotar a un Cristo. Boacio, en general, se aprovechaba del ascendiente que tenía con los indios, ya por lo que le adeudaban, ya por su desmedido afán de mandar y aprovecharse de los demás.[21]

Los españoles también tenían bajo su mando a otros coterráneos, por ejemplo, a Martín Garrido y a Tomás Elorrio, gente trabajadora minera. Ambos aventuraron juicios salidos de tono, de los que después se retractaron en humilde autodenuncia ante dos sacerdotes. El primero dijo que no era pecado echarse con mujer, y el segundo afirmaba que el uso del peyote era bueno.[22]

18 AGNM, *Inquisición*, vol. 17, exp. 2, contra Gaspar de Tapia, Zacatecas, 1557.

19 AGNM, *Inquisición*, vol. 97, exp. 3, contra Gonzalo de Ávila, Zacatecas, 1572.

20 AGNM, *Inquisición*, vol. 45, exp. 4, contra Marcos de Salazar, Zacatecas, 1569.

21 AGNM, *Inquisición*, vol. 46 (1), exp. 11, contra Agustín Boacio, Pánuco-Zacatecas, 1572.

22 AGNM, *Inquisición*, vol. 5, exps. 14 y 16, contra Martín Garrido y Tomás Elorrio, Zacatecas, 1565.

También, a otra escala, ciertas españolas eran servidas por indias, como Constanza de Esquivel quien hacía tomar peyote a sus indias chichimecas para que le averiguasen cosas del porvenir. Constanza era mujer de temple, que había llegado a las minas de Llerena desterrada de Zacatecas, donde era conocida por sus inclinaciones cercanas a la hechicería. Además, se sentía con cierta preponderancia por ser mujer del alcaide de la cárcel, circunstancia, diríamos, que hubiera de haberla animado a actuar con más prudencia.[23]

Formas generales de relación

Destaca la personalidad de Bárbola de Zamora, quizá la que manifestó tener el más amplio círculo de conocidos, tanto por su oficio comúnmente aceptado de partera como por las actividades menos respetables de curandera. Así, había cultivado sólidos lazos de amistades agradecidas. Pero el caso es que fue acusada de brujería y de usar ensalmos y palabras agoreras para obtener curaciones; acusación que prosperaría al presentarse casos de muertes, por ejemplo, la de un niño, hijo del alcalde mayor de Zacatecas, don Juan de Rentería.[24]

Antón de Sepúlveda, carpintero, no sólo sirve de ejemplo para las relaciones de amistad, sino también como persona perteneciente a un gremio o grupo especial. Su profesión era carpintero y trabajaba con otros seis o siete sujetos del mismo oficio en el real de don Diego de Ibarra, cerca de las minas de Pánuco. Algunos de ellos fueron testigos declarantes en el proceso inquisitorial levantado a Sepúlveda, pues había dicho que tener relaciones con mujer pública era falta venial. Como este carpintero era de alguna instrucción, tenía cierto ascendiente sobre los demás. A la hora del secuestro de sus bienes, el vicario mandó que "se declarasen bienes ocultos si los había".[25]

Amplias eran también las relaciones por deudas y negocios: por ejemplo, la declaración de Francisco de Oviedo cuando relata cómo él y su mujer Ana Díaz, mercaderes, tenían amplio crédito en las minas de Zacatecas y les hacían gruesos préstamos, pues los consideraban personas seguras y solventes. Se vieron en líos con la Inquisición porque ella había sido casada "en faz y haz de la Iglesia Católica" y después se había casado

23 AGNM, *Inquisición*, vol. 131, exp. 9, contra Constanza de Esquivel, minas de Llerena, 1582.

24 AGNM, *Inquisición*, vol. 38, exp. 12, contra Bárbola de Zamora, Zacatecas, 1565.

25 AGNM, *Inquisición*, vol. 19, exp. 1, contra Antón de Sepúlveda, Zacatecas, 1567.

con Oviedo. Él había tenido que ir a España, y cuando declaró, dijo que la había dejado en Zacatecas "bien parada y aperada" y con varias deudas por cobrar.[26]

Es notorio el caso de Antonio Díaz de Pangoa en líos con el Santo Oficio por haber dicho que más prefería tener los pesos que le debían y no que le oficiaran una misa. El deudor era el presbítero Pedro Núñez de Villavicencio, clérigo, quien le ofrecía al otro oficiar una misa por su intención, y fue cuando Antonio dijo tal.[27]

Más localizadas y circunscritas son las relaciones por parentesco y paisanaje. Por ejemplo, la existente entre los hermanos Díaz de Pangoa, Lope y Antonio, ambos de la ciudad de Nájera y ambos también procesados, uno, por proposiciones heréticas y el otro, por palabras escandalosas. Las relaciones de paisanaje las propiciaban, entre otros, los peninsulares prósperos quienes mandaban traer de la madre patria a cuñados y sobrinos para que les ayudaran y participaran también de sus beneficios económicos. Destaca en este renglón el ya citado Gonzalo de Ávila con primos y aun un hijo natural que le cayó inopinadamente. Estas relaciones de paisanaje también beneficiaban las indagaciones del Santo Oficio para localizar a gente que conociera a los acusados y proceder con más seguridad. En el caso de Gonzalo de Ávila, los registros inquisitoriales disponían de informantes en las personas llamadas "las Céspedes", sus paisanas quienes ya habían oído del matrimonio a la fuerza que había contraído.

Las estabilidades

Todo lo expresado anteriormente hace referencia a una sociedad donde la estabilidad se manifestaba y echaba de ver de modos diversos. La estabilidad de tipo económico no sólo se debía a prósperas tiendas o a felices actividades mineras, sino también tenía que ver, por ejemplo, con nombramientos para detentar algún cargo civil o eclesiástico, lo cual iba desde ser alcalde mayor, pasaba por tenientazgos, hasta ejercer la "correduría" de tal lugar, lo cual obligaba a ciertos abastos, se hacían buenas relaciones de todas clases y merced a todo esto la estabilidad económica crecía y se desarrollaba.

Respecto a estabilidades espaciales, éstas estaban condicionadas, por el hecho de ser tierra minera de frontera. Aquí dicha estabilidad espacial

26 AGNM, *Inquisición*, vol. 36, exp. 2, contra Ana Díaz, Zacatecas, 1562.

27 AGNM, *Inquisición*, vol. 10, exp. 6, contra Antonio Díaz de Pangoa, Sombrerete, 1569.

tenía mucho que ver con los ataques de indios chichimecas y con el deseo de seguir descubriendo nuevas tierras y minerales al septentrión. En este sentido se veía tanto a pobladores que emigraban un poco más al norte rumbo a los nuevos reales de minas que se iban descubriendo, como a gente inmigrante que despoblaba otras partes de Nueva España por acudir a la bonanza minera zacatecana, como ya lo hacía notar el historiador estadounidense Herbert H. Bancroft.[28]

Dentro todavía de esta estabilidad espacial se encuentran los casos de gente que al evadir la justicia, tanto civil como eclesiástica, andaba por todo el ámbito del septentrión minero utilizando "yeguas ligeras" y fugándose por "travesías de varias leguas", como lo hacían el bígamo Juan Escudero y Francisco de Contreras, alias Medina, quien se fingía sacerdote.[29]

Ejemplo de muchas estabilidades, entre ellas la espacial, es la persona del bachiller Juan de las Rivas, presbítero de amplia y dilatada trayectoria en las minas de Zacatecas. Él había arribado desde 1556 como juez de comisión del arzobispado metropolitano de la Ciudad de México. Siempre fue persona de confianza para obispos y gente del Santo Oficio; pero en una ocasión, cuando ya estaba en la capital el primer inquisidor don Pedro Moya de Contreras, habiendo girado éste ciertas órdenes y el bachiller Rivas actuado con cierto retardo involuntario, luego se apresuró éste a dar cuenta y razón de su persona, ascendencia y actuación; tan fino así hilaba el Santo Oficio.

Respecto a las estabilidades sociales, éstas se podían asegurar no sólo por medio de lo económico, sino también sacando a relucir hidalguías familiares, lo cual concedía un estatus más alto y apreciable, por ejemplo, en los casos de Luis de Soto y de Domingo de Plazaola, el primero, de familia de arzobispos toledanos, y el segundo, miembro de la casa solariega de Plaza Ola, en las montañas de la Península. Pese a todo esto, ellos fueron acusados ante el Santo Oficio; las causas fueron las siguientes. Luis de Soto deseaba con vehemencia oficios bien remunerados y llegó a afirmar que por tenerlos aun perdería el alma. El proceso al respecto dice: "palabras que dan escándalo y mal ejemplo al pueblo y a la república de estas minas de Zacatecas". Domingo de Plazaola por su parte era tenido por hombre religioso y cristiano, pero como andaba flaco y débil después de una enfermedad, tomó dos vasos de vino para acompañar una comida,

[28] BANCROFT, *The Works*, *passim*.

[29] AGNM, *Inquisición*, vol. 71, exp. 2, contra Francisco de Contreras (alias Medina), Zacatecas-Llerena, 1572.

el licor hizo su efecto y Domingo se animó a decir que en la hostia que el sacerdote consagraba no estaba Cristo.[30]

Una sociedad entre la moralidad y los prejuicios

El ámbito espacial determinó, en cierto grado, las conductas y actitudes vitales, dado el fuerte impacto que tuvo sobre la sociedad su carácter de frontera y real de minas, al cual correspondía el conglomerado humano con su concentración de individuos de distintos grupos sociales, que desempeñaban profesiones y ocupaciones diversas y que ocupaban diferente rango en la escala social. Durante varias décadas el ámbito espacial en que se desarrollaba la vida urbana estuvo influido por los altibajos derivados de éxitos y fracasos en la producción minera. En esta sociedad se destacaba la presencia de una población abigarrada en que la presencia española destacaba numéricamente, pero siempre acompañada de mestizos, mulatos y extranjeros, junto a quienes convivía la masa indígena silente y trabajadora que escapaba a la jurisdicción del Santo Oficio, pero que podía ser llamada a hacer declaraciones. De su actividad quedaron constancias, tanto en las relaciones sobre haciendas mineras y sus componentes, como en los libros de cofradías indígenas y en los registros de sus hospitales, uno de ellos llamado Nuestra Señora de la Candelaria. Unos y otros, atraídos por el señuelo de la riqueza fácil, con frecuencia eran víctimas de las oscilaciones entre la euforia por el hallazgo de bonanzas y la ruina ante el fracaso de repetidas búsquedas.

La convivencia de grupos humanos diversos debía apoyarse en un mínimo de solidaridad ante los posibles y no raros ataques de los indios belicosos, a la vez que las envidias, frustraciones y rencores se desataban ante los vaivenes de la fortuna, amiga de alentar un día ilusiones desbordadas para derribarlas al siguiente. En este ambiente de inestabilidad, la vigilante actividad del Santo Oficio no dejó de estar presente.

Las diferencias étnicas y sociales tuvieron indudable influencia sobre las políticas, digámoslo así, de la Inquisición. Entre éstas, hay que mencionar no levantar procesos a la población indígena, respetable conglomerado numérico que permaneció al fondo del escenario mostrado por medio de los procesos inquisitoriales.

Entre estos procesos apenas si aparecen dos donde se dejó sentir la presencia indígena más explícitamente; uno, contra el indio Antón, sa-

30 AGNM, *Inquisición*, vol. 20, exp. 7, contra Domingo de Plazaola, Sombrerete, 1568.

cristán, sobre el robo de ciertos libros, proceso que quedó suspenso por su calidad.[31] El otro proceso fue levantado contra Gil de Mesa, español, por tener libros prohibidos, los cuales, decía el acusado, los hubo por trueque con unos indios trompeteros, quienes se los dejaron a cambio de vino que compraron en su tienda.[32] Quedaría otro proceso donde son llamados a declarar tres indios. Se trata del caso de Agustín Boacio, quien los hacía trabajar en domingos y días festivos.[33]

Los criterios morales relacionados con el comportamiento de las personas, desde la óptica del Santo Oficio de la Inquisición, nos permitirán adentrarnos en el ámbito de las voluntades humanas y en la realidad de los placeres prohibidos y de los sufrimientos impuestos, tema de este trabajo. Con lo cual se vuelve a mencionar lo que ya se expresaba en la introducción, que la sociedad zacatecana puede quedar contextualizada a partir de los procesos inquisitoriales consultados donde las características de las culpas y la percepción de lo pecaminoso describieron y, en parte, definieron el talante de aquella sociedad minera.

Hay que hacer notar que eran gozos y culpas muy propios de la época y que estaban enmarcados en un ambiente algo más libre que el imperante en la capital del virreinato, donde residían todas las autoridades civiles y eclesiásticas, o en otras capitales en que los mismos vecinos actuaban como celosos vigilantes de las buenas costumbres. Hay noticia de que faltas semejantes se cometían en todos los lugares, pero la distancia y cierta pereza en las denuncias y declaraciones permitieron dilaciones en los procesos. Las proposiciones escandalosas iban por el lado, las más atrevidas, de decir y afirmar que las faltas carnales no eran pecado, como lo aseveraba el carpintero Antón de Sepúlveda o el minero asalariado Martín Garrido, quien decía que echarse con mujer no era falta pecaminosa.[34]

Las acciones culposas en muchas ocasiones se llevaban delante y se efectuaban con la mayor discreción posible. Al contrario, los acusados se aprovechaban de toda circunstancia y relación humana para fortalecer su imagen de seriedad y honestidad, como hacían los bígamos Juan Escudero y Leonor Sánchez. Los procesos levantados contra este tipo de acciones son los menos, con lo cual volvemos al perfil de esta documentación, la cual tuvo más que ver contra faltas por cosas dichas que por cosas hechas. Realidad ésta en conexión con aquellas latitudes mineras donde, fuera del centro minero

31 AGNM, *Inquisición*, vol. 72, exp. 18, contra Antón Sacristán, Zacatecas, 1561.
32 AGNM, *Inquisición*, vol. 43, exp. 10, contra Gil de Mesa, Zacatecas, 1561.
33 AGNM, *Inquisición*, vol. 31 (2), exp. 1, contra Agustín Boacio, Zacatecas, 1558.
34 AGNM, *Inquisición*, vol. 5, exp. 14, contra Martín Garrido, Zacatecas, 1565.

de Zacatecas, los nuevos descubrimientos mineros estaban habitados por pocas personas muy al tanto de lo que decían y hacían los vecinos.

El mundo laboral estuvo presidido por la actividad minera, producto de la bonanza sin par de la plata que se dio en esa zona; cuadro que se completa con la producción agrícola sostén de vidas y después sostén de la baraúnda de comerciantes que llegaron en tropel a participar de prosperidades materiales y, de paso, de conductas más libres. Este medio productivo se amplió con la expansión de nuevas rutas mineras y caminos rumbo al desconocido septentrión que traería tanto prosperidad material como inseguridad y aun muerte, dada la presencia de los belicosos indios chichimecas.

Los procesos hablan de equipos de trabajo más especializados, como el de los carpinteros al servicio de don Diego de Ibarra en el real de Pánuco, quienes depusieron en el proceso levantado contra uno de ellos, Antón de Sepúlveda. Las haciendas mineras de beneficio para los metales también congregaban a gente asalariada que, en ocasiones, vivía en aposentos aledaños a esos beneficios. Exponente de minero rico es el procesado Gonzalo de Ávila, dueño de varias haciendas de beneficio, ya por fuego, ya por agua.

Otros ámbitos laborales los ocupaban gente menuda y sencilla, como la partera Bárbola de Zamora, o los indios trompeteros del proceso contra Gil de Mesa, quienes "iban a Pánuco a tañer" y de paso le compraron vino a Mesa, antecesores quizá de las ruidosas bandas norteñas de música popular. En otro estrato se hallan las corredurías de las minas, actividad laboral muy estimada por el procesado Luis de Soto, ansioso de las buenas ganancias que tal oficio dejaba. Se puede decir que estos criterios laborales estaban muy a merced tanto de bonanzas mineras como de intereses por nuevos descubrimientos en expansión y del alud de mineros, pobladores, comerciantes y gente aventurera ansiosa de novedades y de pasarla bien.

El talante de la vida cotidiana

El placer y las penas aparecen como dos enormes foros de la vida humana y en ellos se fue calibrando y midiendo la capacidad de respuesta del hombre sobre todo ante el obstáculo, el cual se levantó y erigió a partir no sólo de sufrimientos y prohibiciones, sino también de gozos y placeres, quizá mal calibrados en su momento por las consecuencias. Ante esta realidad y circunstancia, la sociedad zacatecana del siglo XVI externó comportamientos que fueron registrados en varios procesos inquisitoriales.

El placer y el gozo, y el sufrimiento y la pena, encontraron sentido e historicidad en estos procesos y los captamos como experiencias que quedaron plasmadas y circunstanciadas en tiempo y espacio; experiencias que, en algunas de sus expresiones, nos cuesta trabajo calibrar en su justa medida. El ambiente de esta sociedad de frontera que invitaba tanto a ir más allá y tener nuevas experiencias como a instalarse en una vida cotidiana serena, para unos más tolerable y para otros demasiado controlada y restringida, dio por resultado un excelente muestrario de placeres y penas, cuya trascendencia también se puede desentrañar al calibrar el talante y el modo de ser de aquellas personas.

Mediante la información que ofrecen los procesos conocidos, ha ido emergiendo lo que pudiéramos llamar el espíritu de la época y en general, las formas frecuentes de sociabilidad. El muestrario de placeres y gozos (los menos), y de penas y sufrimientos (los ineludibles), ha encontrado sentido e historicidad en estos procesos, en los que contrastan los comportamientos irregulares de quienes se enfrentaron a la autoridad y los de quienes fueron más cautelosos en obrar o, al menos, en sus manifestaciones públicas de rebeldía.

Entre estas conductas y expresiones se observa en situaciones opuestas:

- El alarde de vida libertina resaltado por la ausencia de asistencia a misa y de cumplimiento con las normas de la Iglesia, frente a la moderación, si no en el comportamiento, sí en las apariencias, con el cumplimiento formal de las devociones dominicales y pascuales, que permitían conservar la buena fama.
- El incumplimiento del descanso dominical obligatorio, del que se burlaban algunos propietarios que se creían protegidos por la distancia de sus vetas. A diferencia de ellos, muchos mineros acataban los días "de guardar" como una especie de superstición que los mantenía bajo la protección divina, ya que de otro modo todo les saldría mal.
- El segundo matrimonio sin tener constancia de que el cónyuge anterior hubiera fallecido. Curiosamente, quienes incurrieron en esta falta, terriblemente castigada, lo hicieron por un prurito de legalizar su situación mediante el sacramento y, por supuesto, con la esperanza de que el consorte no apareciera más. Por el contrario hubo muchos en todo el virreinato, pero con frecuencia precisamente en regiones alejadas de la sede de los poderes virreinales, que mantuvieron por largos años relaciones de amancebamiento o de concubinato, quizá sin llegar a preguntarse si vivía en alguna parte la mujer o el marido de alguno de ellos.

- Las prácticas de brujería, que recibieron muy distinto tratamiento según de quien se tratara y según que los hechizos se hubieran aplicado para causar un daño o con intención de curar o lograr una avenencia entre novios o esposos. Por lo regular se trataron con tolerancia.
- Las conductas licenciosas y carnales habidas con mujeres públicas y solteras se tendían a considerar por los infractores y aun por algunos eclesiásticos como menos culpables.
- Las ceremonias notables de judíos se perseguían aun años después de cometidas.

Respecto a las cosas dichas, las expresiones retratan tanto una situación de inconformidad por desventuras económicas, como locuciones de criollos, españoles y extranjeros en relación con la religión católica, interpretada según su escasa instrucción; expresiones en las que ya para esos años se apreciaba la influencia de la reforma protestante en sus diversas formas. Incluso se revisaron cuidadosamente ciertas expresiones de desenfado irreverente en relación con modos, costumbres y actuares religiosos del catolicismo, que quizá no habrían llamado la atención en otras circunstancias. Ante todas estas expresiones, los buenos católicos y las personas interpósitas que usaba el Santo Oficio para sus indagaciones daban inicio a sus acusaciones y delaciones con la expresión: se maravillan, se espantan, etcétera.

Una última mirada a la serie de expedientes comentados permite apreciar rasgos peculiares:

- Aparece una condición de frontera, tanto espacial como humana, la cual habla de límites, periferias y lejanías, donde la presencia de los vecinos y su actuar eran patentes día tras día; lo cual podía conducir hacia actuaciones más libres, pero siempre vigiladas por los buenos cristianos; mundo fronterizo que facilitaba lo trashumante y el discurrir de una estancia minera y ganadera en otra, donde se iba dejando huella de actuares fácilmente detectables para vecinos más atentos del avatar ajeno.
- Respecto de la actividad inquisitorial, llama la atención la relación entre delitos y castigos. Para nuestra percepción moderna, que sospecharía penas inmisericordes continuas y tambalearse de existencias ante la presencia ubicua del Santo Oficio, resulta que los fallos de los procesos sorprenden en general por la ausencia de severidades que aterraran a los vecinos; oír misa, ayunar, pagar multas, por lo general no excesivas,

eran la tónica de los castigos; sólo en tres casos se llegó al extremo del tormento, y esto por bigamia comprobada.

- Finalmente, acerca de la relevancia poblacional de aquella zona minera, aducimos lo expresado por Bancroft al aseverar que muchas partes de la Nueva Galicia y aun de Nueva España, en general se despoblaron ante la afluencia de vecinos que se trasladaban hacia aquella zona minera. Otro aspecto relevante es la casi nula segregación étnica, la cual muestra uniones matrimoniales legítimas entre españoles y mestizos y aun con mulatos; mundo y entorno mestizo en especial que, apoyado en una boyante prosperidad económica, aun podía acceder a enlaces con segundones nobles de la capital del virreinato, y aun poner pie rumbo a las sagradas órdenes. Finalmente, como telón de fondo relevante una sociabilidad íntima y muy relacionada entre los vecinos, todo como flamante muestrario de lo que fue aquella sociedad minera.

Archivos

AGNM Archivo General de la Nación, México, *Inquisición*, vols. 5, 10, 16, 17, 19, 20, 31 (1), 36 (2), 38, 43, 45, 46 (1), 70, 71, 72, 92, 97, 105, 106, 108, 109, 111 y 131.

Bibliografía

Amador, Elías

Bosquejo histórico de Zacatecas, Zacatecas, Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios de Guadalupe, 1892.

Arlegui, José

Crónica de la Provincia de N. P. San Francisco, México, reimpresa por Ignacio Cumplido, 1851.

Bakewell, P. J.

Minería y sociedad en el México colonial. Zacatecas, 1546-1700, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1976.

Bancroft, Hubert Howe

The Works of Hubert H. Bancroft, vol. xv, San Francisco, California, 1908.

García González, Francisco

Familia y sociedad en Zacatecas. La vida de un microcosmos minero novohispano, 1750-1830, México, El Colegio de México-Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000.

Gerhard, Peter

Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Greenleaf, Richard E.

La Inquisición en Nueva España. Siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

Mecham, J. Lloyd

Francisco de Ibarra and Nueva Vizcaya, Nueva York, Greenwood Press Publishers, 1968.

Pérez Villanueva, Joaquín y Bartolomé Escandell Bonet (dirs.)

Historia de la Inquisición en España y América, 3 vols., Madrid, Centro de Estudios Inquisitoriales, Biblioteca de Autores Cristianos, 1984.

Román Gutiérrez, José Francisco

Sociedad y evangelización en Nueva Galicia durante el siglo XVI, México, El Colegio de Jalisco, 1993.

LAS DULCES TENTACIONES Y LAS AMARGURAS DE LA CULPA: FANTASÍAS MARIANAS DE UN DESDICHADO PECADOR

Estela Roselló Soberón
El Colegio de México

Desde la Antigüedad, filósofos como Platón, Aristóteles o Epicuro observaron que la experiencia emocional de los seres humanos no obedecía a caprichosas explosiones de afecto o sensibilidad.[1] Las emociones siempre van ligadas a distintas formas de interpretar el mundo y descansan en la atribución de valor o mérito hacia diferentes cosas, así como en nuestras creencias acerca de lo que es bueno y malo, favorable o perjudicial.[2] La historia de Juan Esteban Pérez, tratante de mercería, español, vecino de la ciudad de Puebla de los Ángeles a fines del siglo XVII, es una historia de culpas, tentaciones y deseos prohibidos que plasma la complejidad de la experiencia barroca en torno del placer, el gozo, el pesar y el sufrimiento.

En realidad, en Nueva España, como en otras sociedades católicas de la época, esta serie de emociones que hoy nos parecerían contrarias o contradictorias, con frecuencia se vivieron de manera simultánea. Muchos de los juicios, elecciones y razonamientos alrededor del cuerpo y la sensualidad se dieron dentro de escenarios emocionales que oscilaron entre el placer doloroso y el sufrimiento gozoso. La historia de este fantasioso pecador, semejante a otras que se registraron en archivos inquisitoriales, nos da una clara muestra de ello.

1 Nussbaum, *La terapia*, p. 459.

2 En este sentido, Martha Nussbaum explica cómo la emoción del gozo, por ejemplo, responde al haberle atribuido gran valor a algo que se consigue, el temor se experimenta cuando alguna cosa que tiene mucho valor para nosotros se ve amenazada, el pesar cuando se pierde y la ira cuando alguien la daña. Nussbaum, *La terapia*, p. 460.

La historia

El 23 de mayo de 1690, Juan Esteban Pérez, soltero, natural de la villa de Pruna en Castilla, se presentó ante el Santo Oficio de México para autodenunciarse. Atribulado por abominables tentaciones e imaginaciones, confesó las fuertes batallas que tenía que librar contra Satanás para deshacerse de ciertos actos y pensamientos pecaminosos. Desde hacía algún tiempo, el tratante de mercería traía al cuello una medalla de la Virgen. Un día, "por insistencia del Demonio", comenzó a besar los pies de la pequeña imagen y poco a poco adquirió la costumbre de realizar aquel acto en las manos, la boca, los ojos y las "partes naturales" de María Santísima.

Juan Esteban sabía que lo que hacía no estaba bien, pero sus acciones eran incontrolables. Atormentado por su conciencia, el culposo pecador retaba al Demonio con las siguientes exclamaciones: "A, perro, anda, noramala que esto a de parar en trato lascivo y me engañas por que la Virgen Santísima es mi madre y Señora".[3] El tratante de mercería intentó resistir a la tentación, pero el Diablo no se dio por vencido y los deseos pecaminosos crecieron en su conciencia y su cuerpo. Probablemente recordando lo que dijera san Pablo de "es mejor casarse que abrasarse",[4] una noche, soñó que la Santísima Trinidad lo casaba con la Virgen.

En realidad, ni siquiera aquel supuesto matrimonio libró al mercader de sus fantasías y es que, como advertía el predicador Joseph Boneta, aquellos que se casaban para librarse de las tentaciones de la carne olvidaban que san Pablo también había dicho que los casados padecían aquellos deseos prohibidos por igual que los solteros.[5] A la mañana siguiente del supuesto matrimonio con María, Juan Esteban comenzó a tener frecuentes "poluciones" que "le dejaron el juicio alborotado" y lo sumieron en el más intenso sentimiento de culpa. El mercader había caído en el pecado de la sensualidad, "el más feo y asqueroso", a decir del obispo Juan de Palafox, "pues éste no sólo manchaba el alma sino también el cuerpo, llenándose de impuros y malignos humores".[6]

Lleno de remordimientos, Juan Esteban buscó reconciliarse y remediar sus faltas. Siguiendo el adagio "Si la carne anda domada, vive el alma concertada, pero si la carne manda, perdido del todo anda. Perdido está

[3] AGNM, *Inquisición*, v. 680, exp. 2.

[4] La frase es citada por Boneta, *Gritos*, p. 236.

[5] Boneta, *Gritos*, p. 236.

[6] Palafox, *Obras*, vol. III, p. 200.

el corazón sin la mortificación",[7] el mercader castellano buscó realizar las penitencias necesarias para purificar su cuerpo y su alma. De esta manera, Juan Esteban comenzó por ayunar durante la cuaresma, lo mismo que los viernes y sábados de todo el año, dejándole las vigilias débil y enflaquecido. Sin embargo, como sus fantasías no cesaron, éste decidió "hacer diligencias por apagar el fuego de la sensualidad con fuego y sebo ardiendo y un tizón y se quemó sus partes naturales" de las que quedó profundamente lastimado.

Mientras el desesperado pecador narraba su triste historia a los inquisidores, éste les ofreció "hacer demostración" de aquella práctica expiatoria, pero el prudente comisario lo impidió, ordenando, en cambio, que Juan Esteban se arrepintiese de haber cometido sus pecados, que sosegara su ánimo haciendo examen de conciencia y que se confesara sacramentalmente de todas sus culpas. Con ello, agregó el comisario, Dios perdonaría sus pecados y faltas, a lo que el agradecido mercader respondió que aunque lo quemaran en la Inquisición, él estaba dispuesto a obedecer todo lo que el Santo Oficio le ordenara para conseguir el perdón divino.

El origen del conflicto

El caso de Juan Esteban habla de una experiencia emocional propia de la exaltada sensibilidad del espíritu contrarreformista y típicamente barroca; se trata de una historia donde el júbilo y el placer se mezclaron y confundieron con el pesar y el sufrimiento. En realidad, el origen de este claroscuro crisol de emociones se encontraba en el valor y el significado que tenía el deseo dentro de la cultura contrarreformista que daba sentido a la existencia del aquel mercader castellano. Más aún, las tormentosas emociones que acongojaban al mercader se remontaban al eterno conflicto de la civilización occidental: la contradicción entre el deseo y la razón.[8]

[7] Palafox, *Bocados espirituales*, p. 189.

[8] En *El proceso de la civilización*, Norbert Elias estudia la paulatina transformación racional de los instintos y los deseos en un proceso histórico de larga duración. Este proceso civilizatorio se ha dado a partir de la interiorización de las coacciones externas, así como del sentimiento de vergüenza que regula el conjunto de conductas y comportamientos de la vida impulsiva. El sometimiento de las pasiones y de los impulsos al orden de la razón es una de las características de la civilización occidental. Véase Elias, *El proceso*, p. 449. Más recientemente, Camille Paglia ha tocado el mismo fenómeno de racionalización de lo instintivo y lo pasional en occidente. El análisis de Paglia plantea la paulatina *apolonización* de lo *dionisiaco* al someter todas las fuerzas oscuras de la naturaleza al orden de la razón. Véase Paglia, *Sexual*, pp. 72-99.

La lucha entre estas dos fuerzas contrarias, diferentes y activas simultáneamente, fue preocupación para muchos filósofos y médicos desde la antigüedad. Entre las distintas escuelas del pensamiento griego que buscaron respuestas en torno de la relación que tenían el cuerpo y el alma, las pasiones y el intelecto, el estoicismo permeó de manera definitiva en la tradición cristiana.[9] Para los estoicos, la felicidad del hombre sólo podía conseguirse mediante la autosuficiencia, el desapego a las pasiones y al mundo material, así como mediante el autogobierno racional de cada persona.[10]

Desde sus primeros tiempos, los cristianos adoptaron estas ideas e intentaron renunciar al cuerpo y sus deseos en la vida cotidiana. Los ayunos, vigilias y cilicios fueron parte de un conjunto de prácticas cristianas cuyo fin fue erradicar las pasiones de la vida humana mediante la disciplina y el dolor asumido. Para el cristianismo, las pasiones eran formas de falso juicio, emociones que trastornaban el alma con impetuosos movimientos afectivos contrarios a las tranquilas aprehensiones de la razón.[11] De esta manera, las pasiones eran expresión de la flaqueza del pensamiento, falsas creencias que tentaban a los seres humanos presentándose ante ellos como el camino ficticio hacia el placer y la felicidad.

Siguiendo también a Platón, el pensamiento cristiano entendió que el único camino hacia la felicidad era el autogobierno. La verdadera vía para alcanzar el Sumo Bien y por ende la felicidad eterna era sustituir la tiranía de las emociones por el control racional de los deseos.[12] Si bien Juan Esteban estuvo lejos de ser un teólogo o un filósofo grecolatino, éste compartió el supuesto básico de la cultura cristiana y, así, sufrió en su vida cotidiana las consecuencias de la tensión emocional originada por las contradicciones entre aquello que le pedía el deseo y aquello que le dictaba la razón.

9 El pensamiento estoico relacionó la salud del cuerpo con la del alma. El fin del ser humano era conservar el estado de salud que sólo podía brindarle el cultivo de la virtud. Los hombres, decía Cicerón, debían hacer de médicos de sí mismos para encontrar la tranquilidad. Sólo la virtud podía brindar a los seres humanos aquella feliz condición. Para los estoicos, la virtud no era una condición permanente o inerte en el interior de los hombres. Ésta se concebía como un esfuerzo o un estado de tensión producto de la confrontación entre fuerzas contrarias dentro del alma. Véase NUSSBAUM, *La terapia*, p. 452.

10 NUSSBAUM, *La terapia*, p. 399.

11 NUSSBAUM, *La terapia*, p. 456. Martha Nussbaum describe de esta manera el sentido que tenían las pasiones para el estoicismo. El cristianismo abrevó de estas ideas para dar significado al deseo.

12 Sobre la idea platónica de la felicidad, véase DE LUISE, *Storia della fellicita*, pp. 34-35.

Del goce público al placer privado

La tragedia gozosa de Juan Esteban giró en torno de su relación con la virgen María. En Nueva España, María siempre fue causa de júbilo, regocijo y alegría. Aun en su advocación de Dolorosa, la imagen de la Madre de Dios recordaba a los fieles la importancia que tenían el sufrimiento y el sacrificio en el camino hacia el perdón, la salvación y la felicidad eterna. En este sentido, para los novohispanos, la Virgen fue sinónimo de esperanza, misericordia e infinito amor. Ya desde el siglo XVI, su presencia fue un rasgo típico de la piedad cotidiana en aquella sociedad. No obstante, no fue sino hasta el siglo XVII que la difusión de la religiosidad contrarreformista llevó el culto mariano a su máximo esplendor. A partir de ese momento, todos los sectores étnicos y sociales de la Nueva España reconocieron a María como su máxima intercesora, intermediaria y mediadora ante los ojos de Dios.

El auge de la piedad mariana se tradujo en distintos hábitos, prácticas y actividades cotidianas y comunes para toda la población. La organización de congregaciones dedicadas a María, la proliferación de poemas, oraciones, sermones y relatos milagrosos atribuidos a la Virgen fueron fenómenos populares en la Nueva España de aquel siglo.[13] Además, muchos novohispanos tuvieron la costumbre de rezar el rosario en las familias, cantar la salve, ofrecer flores en mayo o comulgar los doce sábados anteriores a la fiesta de la Inmaculada.[14] Todas estas manifestaciones de religiosidad popular alrededor de la Virgen brindaron a los novohispanos sensaciones gozosas relacionadas con la esperanza, la protección y la seguridad. Las fiestas y ceremonias a la Virgen fueron momentos agradables y felices que llenaron la vida de los novohispanos con música, flores, luces y emociones jubilosas y reconfortantes.

Esta gama de afectos y emociones dichosas en torno a María se asoció con las sensaciones gozosas y placenteras transmitidas por las imágenes marianas veneradas por los novohispanos. En Nueva España, la Virgen fue, ante todo, una figura maternal.[15] María era "la portadora de Cristo al mundo", una mujer cuyos principales atributos femeninos eran la ternura,

[13] Las congregaciones marianas no siempre tuvieron como advocación a la Virgen. El nombre de marianas lo adquirían para justificar su dependencia de la *Anunciata* de Roma, de la cual procedían sus indulgencias y privilegios.

[14] Gonzalbo, en García Ayluardo, *Manifestaciones religiosas*, p. 258.

[15] Desde el Concilio de Éfeso (431) María fue proclamada madre de Dios (*theotokos*) convirtiéndose en un pilar clave de la economía de la salvación. Brading, *La Virgen de Guadalupe*, p. 53.

la simpatía, la comprensión y la compasión. En la iconografía, lo mismo que en muchas imágenes literarias de los sermones dedicados a María, artistas y predicadores dedicaron su talento a alabar los senos y la leche de la Virgen. Estas imágenes femeninas maternales buscaron enaltecer las características de una madre misericordiosa que al amamantar a su Hijo celestial, había brindado a los hombres la posibilidad de encontrar la redención y la vida eterna.[16]

Como en otras sociedades católicas europeas, en la Nueva España del siglo XVII, la Virgen doncella desplazó a las *Madonne de latte* en un claro reflejo de la difusión que hizo la Contrarreforma de la Inmaculada Concepción. La defensa tridentina de la pureza de María, aunada a la tradición franciscana, insistió en el cuerpo puro de la Virgen como el receptáculo sagrado, el arca de la Nueva Alianza que había hecho posible la humanidad de Dios.[17] La perfección y bondad infinita de la Madre de Cristo se reflejaban en un cuerpo hermoso que denotaba la superioridad de un ser elegido y celestial.[18]

A pesar de que María no había dejado restos físicos en la Tierra, el culto y la devoción a su corporalidad perfecta y milagrosa fueron muy populares en Nueva España. Las autoridades religiosas difundieron la veneración a objetos marianos sagrados como fueron algunos trozos de su manto o gotitas de su leche, y sobre todo insistieron en exaltar la belleza y perfección de su cuerpo plasmado en las imágenes religiosas.

De manera que en la cotidianeidad novohispana, el culto a la Virgen formó parte de un repertorio de emociones gozosas, alegres y jubilosas fomentado por las autoridades religiosas. Y es que si una de las preocupaciones principales de la Iglesia tridentina fue conducir por buen camino la experiencia afectiva y sensual de los fieles, la dicha que María brindaba a los novohispanos constituyó una vía perfecta para traducir en fiestas, ritos y ceremonias colectivas la experiencia pública y permitida del placer.

En realidad, las congojas de Juan Esteban comenzaron cuando los regocijos marianos admitidos y promovidos de manera oficial se transfor-

16 En este sentido, muchos cuadros renacentistas plasmaron la imagen de la Virgen con un seno desnudo expuesto. En uno de ellos, de autor florentino anónimo, María sostiene su seno con la mano para mostrarlo a su hijo adulto a quien ruega por la salvación de unos pecadores que están a sus pies. SULEIMAN, *The female body*, p. 193. Desde la Antigüedad, los griegos vieron en el gesto de mostrar los pechos femeninos una señal de súplica. YALOM, *Historia del pecho*, p. 59.

17 La defensa franciscana de la Inmaculada Concepción se originó con Duns Escoto en el siglo XIII.

18 Los prejuicios clásicos y medievales en torno del cuerpo femenino, la concepción de la corporalidad de la mujer como fuente de peligro, impureza y contaminación no sólo se desvanecieron en María, sino que se transformaron en características positivas y hermosas que mostraron su superioridad.

maron en gozos y placeres prohibidos que cobraban realidad en el ámbito privado de sus sueños y pensamientos obsesivos. En Nueva España, el culto a María descansó en una relación íntima y cotidiana entre los fieles y la Madre de Dios. Aquella relación de cercanía y familiaridad amorosa dio sensaciones jubilosas a todos los devotos marianos. En el caso de Juan Esteban, las sensaciones placenteras de aquella relación de intimidad rebasaron el límite de lo permitido al despertar emociones y sensaciones gozosas propias del deseo amoroso. Frente a la presencia cotidiana de la Virgen, Juan Esteban fundió los atributos de ternura y belleza celestial con otro tipo de propiedades amorosas y placenteras relacionadas con el cuerpo femenino.

Como el resto de los novohispanos, el comerciante castellano vio en la figura de la Virgen el máximo símbolo de alivio, consuelo y júbilo. Al mezclar dichas emociones con las pasiones de su deseo amoroso, Juan Esteban fue víctima de la tensión entre fuerzas emocionales irreconciliables entre sí. En la Nueva España, el amor hacia la Madre de Dios fue fomentado por clérigos y sacerdotes que exaltaron la belleza de sus imágenes y que hablaron de ella como un ser humano accesible a todos sus fieles. Paradójicamente, si María siempre estaba presente y cercana, al mismo tiempo, su belleza denotaba su naturaleza sobrenatural.

En realidad, la Virgen pertenecía a un mundo distinto, el mundo del Más Allá. Por ello, la intimidad con María osciló siempre entre lo posible y lo imposible, entre lo alcanzable y lo inalcanzable, entre lo deseable y aquello que sólo se podía contemplar.[19] Al parecer, Juan Esteban padeció y sufrió las contradicciones de los gozos que rodeaban las imágenes del cuerpo de María. El límite de su dolor se expresó en las amarguras de la culpa que, frente a su conciencia, lo convirtieron en un apesadumbrado y desesperado pecador.

Del gozo privado al sufrimiento público

La batalla de Juan Esteban contra Satanás inició a partir de la repetición de una inocente acción cotidiana: los besos que el mercader propinaba

[19] Es interesante recordar que el surgimiento del culto mariano coincide con el auge del amor cortés en el siglo XII. Fernando Escalante señala cómo el amante cortés, al igual que el devoto de María, está obligado a sufrir porque la amada está siempre ausente. ESCALANTE, *La mirada de Dios*, p. 32. En parte es verdad, aunque si el amante cortés siempre sufre ante la inclemencia de su dama, el devoto de María, en cambio, siempre encuentra la presencia del objeto de su amor. De cualquier forma, el amor a la Virgen, como el amor a la *belle dame sans merci*, siempre guarda un dejo de lo que es humanamente inalcanzable.

a la medalla de la imagen de María Santísima. Entre los novohispanos, traer medallas, escapularios y otros objetos milagrosos fue una costumbre frecuente y popular. La posesión de dichos objetos brindaba emociones de protección y seguridad a sus dueños. En un principio, las demostraciones amorosas del mercader hacia la medalla solamente reflejaron una ferviente fe y devoción hacia la imagen de la Virgen que éste traía al cuello.

Es imposible saber a ciencia cierta en qué momento aquella demostración piadosa, vía para acceder a sentimientos placenteros de protección y seguridad, se transformó en un acto motivado por otro tipo de pasiones y deseos gozosos. No obstante, lo que sí es posible registrar es la reprobación interna que experimentó Juan Esteban ante sus incontrolables e indecentes acciones y pensamientos. Seguramente, en su origen, las fantasías de Juan Esteban buscaron satisfacer los deseos que despertaba en él la imagen femenina de María. En este sentido, aquellos pensamientos constituyeron, en un principio, una fuente de placer. No obstante, la insistencia de sus ardores despertó en la conciencia del pecador el conflicto propio de los anhelos prohibidos. De esta manera, la culpa del mercader se convirtió en una tortuosa advertencia para reprimir las llamadas irracionales del cuerpo y así, el deseo no fue causa ya de alegría, sino de pesar y sufrimiento.

Como muchos otros cristianos, Juan Esteban vio en sus "malos pensamientos" una clara manifestación de las trampas del Demonio. De ahí los desafíos verbales contra aquel tirano cruel que buscaba someterlo a la pasión. Desde los primeros tiempos del cristianismo, la castidad fue el modelo ideal de virtud y perfección.[20] La pasión por poseer el cuerpo del otro era una emoción perturbadora y obsesiva que cautivaba al ser humano privándolo de su raciocinio y de la libertad de espíritu.[21] Por ello, ser hombre debía cultivar la templanza y cuidar la castidad y el gobierno racional del cuerpo.

20 En realidad, fue durante los siglos III y IV que el ascetismo cristiano contempló la continencia como medio privilegiado para encontrar la unión mística con Dios. Fue durante esos siglos que la castidad triunfó como modelo de virtud; asimismo, fue en ese periodo cuando inició la vida monástica y el cultivo deliberado de la virginidad. ROUSSELLE, *Porneia*, p. 18. Para los padres de la Iglesia de aquellos siglos, la virginidad designaba un estado del alma, no del cuerpo, parecido al estado en el que habían vivido Adán y Eva en el Paraíso antes de la Caída por el pecado original. Véase BARNAY, *El cielo*, p. 21.

21 Rouselle sitúa el origen de estas actitudes hacia la castidad en la filosofía grecolatina. Desde Platón, la pasión fue considerada un tirano cruel y rabioso. El poeta Baquílides opinaba que la castidad ennoblecía la vida que intentaba elevarse por encima de lo común. Por su parte, médicos como Rufo de Éfeso, Galeno y Oribasio recomendaron moderación en las relaciones sexuales. Para estos tres últimos hombres dedicados a conservar la salud, el sexo causaba fatiga y mediante su práctica, los seres humanos desperdiciaban el aliento vital. ROUSELLE, *Porneia*, pp. 13-19.

Los tormentos de Juan Esteban no sólo provenían de la experiencia del deseo y la pasión incontrolable hacia un cuerpo femenino. Evidentemente, ningún cristiano piadoso podía permitirse el atrevimiento de sentir deseo por la mujer más pura y casta del universo cristiano. Durante siglos, la lucha cristiana contra el deseo sexual atormentó a fieles que incluso intentaron vivir sin contacto con otros cuerpos humanos. En mucho, los sufrimientos de Juan Esteban recuerdan las tristes historias de muchos anacoretas y solitarios de los siglos III y IV que dedicaron su vida a extirpar el deseo que provocaba en ellos el cuerpo de las mujeres.

Al igual que el mercader castellano, aquellos primeros monjes fueron presa de obsesivos sueños y fantasías donde se presentaban las imágenes femeninas deseadas. En muchos de sus escritos, los padres hicieron recomendaciones prácticas de acuerdo con su experiencia personal en la lucha para vencer aquellas tentaciones. *La vida de Antonio* o las *Sentencias* de Pelagio y Juan son ejemplo de los compendios morales que veían la necesidad de reprimir y extirpar el deseo para evitar el sufrimiento.[22]

Los pesares de Juan Esteban llegaron al límite de lo soportable cuando sus sueños y fantasías comenzaron a tener los efectos fisiológicos naturales. Sorprendido por "frecuentes poluciones que le dejaron el juicio alborotado", el mercader no pudo resistir más los tormentos de la culpa y decidió autodenunciarse en el Santo Oficio para buscar el consuelo de la penitencia expiatoria. El fenómeno biológico de emisiones nocturnas provocadas por sueños y fantasías amorosas fue una preocupación para muchos monjes y escritores latinos como Juan Casiano, Antonio o Dioscuro. Entre ellos fueron frecuentes las discusiones para establecer si las emisiones eran responsabilidad individual de los hombres o si obedecían a la naturaleza del ser humano.[23]

En aquellos debates, las opiniones se encontraron divididas. Para algunos, aquel fenómeno se debía a la negligencia de los hombres que acumulaban pensamientos malsanos en el día que afloraban en la noche. Otros prefirieron atribuir aquellas "poluciones" al Demonio.[24] De todas formas,

[22] Para el cristianismo, el cuerpo era mensajero del espíritu y en la experiencia mística de los monjes de los siglos III y IV, poner a prueba los deseos del cuerpo constituyó una vía para encontrar el verdadero sentido de la existencia. Véase ROUSSELLE, *Porneia*, p. 164.

[23] Entre los siglos I y II hubo intensos debates médicos en torno de la continencia. En ellos, uno de los temas principales fue el de las emisiones nocturnas. Para Sorano, ese tipo de reacciones fisiológicas no eran síntoma de ninguna enfermedad, sino la consecuencia de lo que se veía en los sueños (en griego, *fantasia*). Las fantasías eran resultado de la espera de un placer sexual constante o ininterrumpido o muchas veces, de la larga interrupción de la actividad sexual. Véase ROUSSELLE, *Porneia*, p. 83.

[24] ROUSELLE, *Porneia*, p. 187.

fueran consecuencia de la responsabilidad individual o no, los hombres debían esforzarse por evitar las manifestaciones psíquicas del deseo como eran las erecciones y eyaculaciones involuntarias. Los hombres tenían la obligación moral de dar guerra a la lujuria y aquella batalla contra los deseos amorosos suponía el enfrentamiento con pensamientos y representaciones mentales que hacían sufrir a los hombres de pecadora imaginación.

También fue Juan Casiano quien, al establecer una tipología de la lujuria, habló del deseo y del pensamiento como un tipo de fornicación prohibido por el Evangelio. Al respecto, el escritor recordaba que "El que mira a una mujer y la desea ha cometido adulterio con ella en su corazón".[25] En el caso de Juan Esteban, éste no sólo había contemplado a María. Los impulsos incontrolables de sus fantasías lo movieron a besar su imagen y a pesar de que para calmar su conciencia y aliviar el sufrimiento de la culpa, por las noches, el mercader soñaba que la Santísima Trinidad ponía un remedio cristiano a la pecaminosa situación, el deseo era insistente y Juan Esteban fue presa de la desesperación. Frente a su inconsolable estado, el mercader buscó extirpar de golpe sus pasiones sustituyendo el placer doloroso que le brindaban sus fantasías marianas por el sufrimiento gozoso de una penitencia liberadora y expiatoria.

Del sufrimiento de Juan Esteban

En la sociedad barroca de Nueva España, la relación cotidiana con la Virgen formó parte de la memoria dichosa de toda la población.[26] El deseo de Juan Esteban hacia la Virgen nació de impulsos y goces que, al menos en un principio, surgieron de las emociones y sensaciones agradables asociadas oficialmente con María. Sin embargo, al caer en el espectro de lo prohibido, las pasiones amorosas que Juan Esteban sentía por la Madre de Dios lo atormentaron terriblemente.

Heredera de la filosofía estoica, la cosmovisión cristiana que daba sentido a la vida del mercader castellano suponía la experiencia de la pasión como un acontecimiento doloroso y perturbador.[27] Las pasiones no podían

25 Rouselle, *Porneia*, p. 182.

26 Jankélévitch habla de la construcción de la memoria de la dicha a partir de prácticas, valores, ideas, conductas, anhelos y sensaciones placenteras transmitidas de generación en generación. Jankélévitch, *La mala conciencia*, p. 20.

27 Para los estoicos, las pasiones eran formas de enfermedad crónica, condiciones mórbidas de la personalidad. Entre ellos existía incluso una fenomenología dolorosa de la pasión; cada pasión tenía siempre un coste de sufrimiento difícil de soportar. Véase Nussbaum, *La terapia*, p. 486.

dar al ser humano felicidad o placer alguno, pues siempre generaban ansiedad, angustia, miedo y agotamiento. Presa de todas estas emociones penosas, Juan Esteban intentó ejercer la contención de sus deseos, buscando extirpar sus anhelos y fantasías mediante dolorosas prácticas de autocontrol racional. En un principio, el sufrimiento del mercader obedeció al dolor moral, a la culpa que generaba en él soñar con la Madre de Cristo y sufrir las consecuencias biológicas naturales de sus deseos prohibidos.

La conciencia racional de Juan Esteban condenó amar a María como si fuera cualquier otra mujer; pero el deseo del mercader lo movió a experimentar pasiones incontrolables inspiradas por aquel ser casto y perfecto como ninguno. La confrontación entre estas dos fuerzas internas sumió al pecador en un angustioso y doloroso estado de ánimo. Este sufrimiento moral se expresó en sensaciones de desagrado, ansiedad, vergüenza y miedo a ser descubierto. Frente a dichos tormentos psíquicos y emocionales, Juan Esteban fue presa de aquello que Sebastián de Covarrubias definiera como remordimiento.[28] Remorder, explicaba el autor del *Tesoro de la lengua castellana*, "no es otra cosa que no tener quieta ni segura la conciencia [...]"; el remordimiento generaba "inquietud y escrúpulo porque el gusanillo de la conciencia le está royendo y remordiendo".[29]

En Juan Esteban, la culpa originó tanto pesar, que el pobre pecador buscó arrepentirse y deshacerse del sufrimiento moral mediante la práctica de penitencias físicas que en lugar de dolor le brindaron una mezcla de sufrimiento liberador y gozoso. Las penitencias elegidas por el mercader para expiar sus culpas y erradicar sus pecaminosos pensamientos no fueron originales ni novedosas. Juan Esteban intentó "apagar el fuego de la sensualidad con sebo ardiendo y un tizón" quemándose y lastimando "sus partes naturales". Este tipo de prácticas fue popular entre algunos monjes anacoretas que, ante sus prohibidas fantasías, rogaban a Dios les calmase el deseo. Muchos de aquellos monjes soñaron con la castración, otros más, como Amonio, aplicaron hierro candente a su cuerpo y se dice que Pacción encontró remedio acercando un áspid a sus genitales.[30]

28 La conciencia culpable genera en los seres humanos dos tipos de sentimiento. Por un lado el remordimiento y por otro el arrepentimiento. Jankélévitch distingue estas dos emociones culposas de la siguiente manera. Mientras que el remordimiento *es*, se tiene, el arrepentimiento es, en cambio una actitud. Es decir, el remordimiento es un sustantivo que se utiliza para llamar un tipo de dolor moral relacionado con la desesperación y la vergüenza. El arrepentimiento, en cambio, es una acción, es un verbo que al menos en el cristianismo, consuela y libera de los tomentos del remordimiento. En este sentido, arrepentirse es el camino terapéutico para liberarse del dolor moral. Véase JANKÉLÉVITCH, *La mala conciencia*, p. 80.

29 COVARRUBIAS, *Tesoro*, p. 904.

30 ROUSELLE, *Porneia*, p. 180.

La historia de Juan Esteban muestra los costos dolorosos en torno de una experiencia placentera en la Nueva España del siglo XVII. El deseo amoroso que nació de sensaciones y emociones gozosas se transformó en la dolorosa condena de la culpa. Más allá de lo anecdótico, el caso de este mercader castellano habla del valor y el significado que tuvieron el deseo y el sufrimiento dentro de la cultura barroca de la contrarreforma.

Para el catolicismo tridentino, el juicio moral de las acciones virtuosas o viciosas radicó en la conciencia del ser humano. Por ello, aquel juicio debía contemplar los pensamientos, intenciones y motivaciones internas de los individuos.[31] El dolor de Juan Esteban se originó en la soledad de su conciencia. La desesperación y la angustia que lo atormentaban provenían de un "tribunal interior" que juzgaba sus deseos pecaminosos y prohibidos. Juan Esteban padeció vergüenza, remordimiento y temor. La lucha interna entre la razón y las pasiones generó en él horror frente a sí mismo; la culpa que experimentó le hizo imposible esconderse de su propia persona. Atormentado por la obsesión, el mercader intentó extirpar sus pensamientos, pero todo fue en vano. La insistencia del deseo no le permitió volver a mirarse en paz.

En un principio, el mercader buscó erradicar el dolor moral que lo aquejaba mediante prácticas penitenciarias físicamente dolorosas. En realidad, si Juan Esteban buscó consuelo en aquellas acciones, esto obedeció al sentido cristiano del sufrimiento. Al quemarse y lastimarse de aquella manera, el culposo pecador anheló conseguir la liberación de sus culpas. Y es que para el cristianismo, el sufrimiento no es sólo una manifestación del castigo divino hacia los malos actos. Además, para la ascética cristiana, el dolor tiene un valor meritorio; se trata de una vía de purificación y un medio para reparar la alianza entre Dios y el hombre quebrantada por el pecado.[32]

Las penitencias practicadas por Juan Esteban en privado fueron el camino para encontrar la expiación y la redención. No obstante, el mercader no consiguió perdonarse a sí mismo y no logró olvidar sus pensamientos prohibidos. Frente a la rigidez de su culposa conciencia, Juan Esteban buscó liberarse del sufrimiento moral que lo dominaba acudiendo al Santo Tribunal. Ahí, el mercader suplicó misericordia y ofreció realizar nuevas penitencias públicas para conseguir el perdón y, con ello, recobrar la tranquilidad de su alma.

[31] Este rasgo del catolicismo es una clara herencia del pensamiento estoico. Véase NUSSBAUM, *La terapia*, p. 452.

[32] En este sentido, el dolor es un camino de perfeccionamiento. El sufrimiento purifica y permite experimentar el renacimiento de un comienzo nuevo y limpio. De esta manera, la penitencia restablece el equilibrio, restaura, resarce, nivela. Véase JANKÉLÉVITCH, *La mala conciencia*, p. 84.

Más allá de las peculiaridades obsesivas de este mercader, su historia deja observar la relación entre las exigencias del fuero interno de los fieles cristianos y el control que entre ellos ejercía la Santa Inquisición. Para la Iglesia tridentina, la conciencia individual de los sujetos fue un elemento fundamental en la conducción de los actos, las conductas, pensamientos y comportamientos por el camino de la virtud y la salvación. En el caso de Juan Esteban, el código de valores, ideas, símbolos y creencias católicas formaba parte intrínseca de su conciencia. Juan Esteban distinguía lo que estaba bien de lo que estaba mal de acuerdo con juicios de valor derivados de la ética católica contrarreformista.

El rechazo cristiano del deseo carnal hizo de lo placentero algo malo y pecaminoso. Así, para Juan Esteban, el precio del gozo experimentado en sus fantasías fue soportar la culpa ante el sentimiento del placer. En su experiencia emocional barroca, Juan Esteban buscó alivio y consuelo en la Inquisición. Para el mercader, el tribunal no constituyó un símbolo de dolor; por el contrario, mientras su propia conciencia no lo dejó en paz, el mercader vio en el Santo Oficio la única salida para recobrar el sosiego y la tranquilidad. Al no poderse librar de la culpa desde su fuero interno, Juan Esteban requirió de un fuero externo que le brindara los gozos y descanso del perdón y la redención.

Este juego barroco de emociones muestra cómo en la cultura novohispana del siglo XVII el placer y el sufrimiento muchas veces se fundieron, dando origen a experiencias afectivas donde sensaciones aparentemente contradictorias terminaron por ser más bien complementarias. Sólo para concluir este relato, quizás valga la pena recordar aquel sermón mariano que fray Luis de Rivera predicó en 1695 en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe en México:

> La vida de nuestra fe corre por cuenta del vientre sagrado de María Santísima Señora Nuestra a expensas de su compasión [...] y por cuenta de sus pechos corren los alimentos de la fe a expensas de su piedad [...] Son tus dos pechos hermosa mía [...] como dos hermosos corderos que naciendo de un vientre se alimentan de un pasto de amena floresta de azucenas [...] Los pechos [son] como cauces de la naturaleza que administra el licor, son ministros que recaudan el alimento. Éstos son los dos ministros, comisario y alguacil mayor en cuyo fidelísimo cuidado recauda el Santo Tribunal los alimentos de cándida doctrina.[33]

En la historia de Juan Esteban, los placeres que lo tentaron en sus dulces fantasías terminaron por convertirse en las tristes amarguras de la

[33] Sermón, fondo *Reservado*, Colección Lafragua, 1011.

culpa. Finalmente, el mercader castellano recobró la paz y la tranquilidad mediante la absolución de los comisarios del Santo Oficio, quienes ofrecieron al mercader la alegría de la redención a cambio de la renuncia a los gozos de la tentación. Al igual que en el sermón de fray Luis, Juan Esteban experimentó aquel trueque de opuestos barrocos, el juego de espejos y reflejos en donde el sufrimiento y el placer tuvieron un significado y un sentido particular. Probablemente, estas formas de vivir el dolor y el gozo no resulten tan ajenas en la cultura religiosa del México contemporáneo, donde persiste la culpa, herencia de la sensibilidad novohispana del siglo XVII.

Archivos

AGNM Archivo General de la Nación, México, *Inquisición*, v. 680, exp. 2, 1690.

Bibliografía

Barnay, Sylvie

El cielo en la tierra: las apariciones de la Virgen en la Edad Media, Madrid, Encuentro Ediciones, 1999.

Boneta, Joseph

Gritos en el infierno para despertar al mundo, Madrid, por la viuda de Juan García Infancon a costa de Isidro Colomo, 1718.

Brading, David

La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición, México, Taurus, 2002.

Covarrubias, Sebastián de

Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid, Castalia, 1994.

Elias, Norbert

El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

Escalante Gonzalbo, Fernando

La mirada de Dios: estudio sobre la cultura del sufrimiento, México, Paidós, 2000.

FERNÁNDEZ, Julio Fausto

Radiografía del dolor. Origen y proyecciones espirituales del sufrimiento, San Salvador, Ministerio de Educación, 1964.

GONZALBO, Pilar

"Las devociones marianas en la vieja provincia de la Compañía de Jesús", en Clara GARCÍA AYLUARDO, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial,* México, Universidad Iberoamericana, 1993.

JANKÉLÉVITCH, Vladimir

La mala conciencia, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

LUISE, Fulvia de

Storia della felicita gli antichi e i moderni, Turín, Einaudi, 2001.

NUSSBAUM, Martha

La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística, Barcelona, Paidós, 2003.

PAGLIA, Camille

Sexual Personae, Nueva York, Vintage Books, 1991.

PALAFOX, Juan de Mendoza

Obras del ilustrísimo, excelentísimo y venerable siervo de Dios, Madrid, Imprenta de don Gabriel Ramírez, 1762.

Bocados espirituales, políticos, místicos y morales. Catecismo y axiomas doctrinales para labradores y gente sencilla especialmente, microfilm de la Biblioteca Nacional de México.

ROUSSELLE, Aline

Porneia: del dominio del cuerpo a la privación sensorial. Del siglo II al siglo IV de la era cristiana, Barcelona, Península, 1997.

SULEIMAN, Susan Rubin

The female body in western culture. Contemporary perspectives, Cambridge, Harvard University, 1985.

YALOM, Marilyn

Historia del pecho, Barcelona, Tusquets, 1997.

LA MAR Y SU ARTE DE MAREAR

FLOR TREJO RIVERA
Subdirección de Arqueología Subacuática, INAH

Subirse a un barco y atravesar el mar requería de fuertes motivaciones; ambos, tanto el medio de transporte como el espacio húmedo donde flotaba, tenían una larga tradición que los relacionaba con los pesares, lo desconocido y hasta la muerte. Tanto tripulantes como pasajeros, al poco tiempo de haber abordado su futura casa flotante, ante un repentino golpe de mar o el simple vaivén del navío en el agua, comenzaban a sentir un terrible malestar: se les desmayaba el corazón, la cabeza se turbaba, el estómago se revolvía y la vista se nublaba. Después de tales síntomas, seguía el doloroso tributo al mar hasta que la debilidad les hacía perder toda decencia "echándose por el suelo como si fueran a espirar".[1] Este tormento del mareo o almadamiento –llamado así durante los siglos XVI y XVII– podía durar sólo unos días o el resto de la travesía.

El mareo, aunque suele suceder por ciertas circunstancias en tierra, es un padecimiento característico a bordo de los barcos. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana o española*, lo define como un mal para los que "entraban en la mar" y añade que de ordinario es algo saludable siempre y cuando no dure mucho tiempo.[2]

A pesar de ser un trastorno que se vivía invariablemente, es un dato difícil de rastrear en las fuentes documentales. Algunos autores de tratados de navegación y experimentados hombres de mar consignaron su opinión sobre las posibles causas y los mejores remedios de acuerdo con su experiencia. En el *Itinerario de navegación* de Juan de Escalante de Mendoza, que se desarrolla mediante un diálogo entre el piloto –que es la voz del autor– y un personaje neófito en el tema, incluye aspectos irrelevantes

1 GUEVARA, *Arte del marear*, vol. I, p. 46.

2 COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua castellana*, p. 788.

para la ciencia náutica y que sin embargo, por acontecer con frecuencia el mareo, contiene consejos al respecto. En este diálogo, dicho tema se inicia cuando el piloto y su interlocutor, Tristán, han llegado por el río Guadalquivir a la barra de Sanlúcar, y estando las naos de la flota con las velas amainadas, es decir, amarradas para evitar el avance de los barcos, Tristán confiesa su malestar, quejándose de estar muy "almadiado".

> Fuera de la barra me parece que estamos, señor piloto, bendito Dios, y huélgome que habemos salido bien, y con buen tiempo, y en buen día, y a buena hora [...] y quéjome, señor, que estoy muy *almadiado*, y por esta causa me quiero ir a acostar, y porque he visto que todas las naos de la flota están amainadas, surtas y sin velas y de mar en través, quiero saber, antes que me vaya, qué es la causa de ello, y para qué efecto se hace y, asimismo, qué remedio tendré para este mi almadiamiento.[3]

El piloto tranquiliza al mareado Tristán recordándole que lo que padece es algo natural en los viajes y que experimentan hasta los viejos marineros cada vez que emprenden una nueva travesía; sin embargo, añade un dato curioso en relación con la fortaleza de los cuerpos. Le manifiesta que aunque es un mal común, suele pasarles con mayor frecuencia a los recién casados o que recientemente han "conversado como tales", posiblemente en alusión a la "conversación" carnal que debilitaba la fuerza masculina.[4]

En general, todas las definiciones sobre el mareo lo relacionan con el cabeceo del barco sobre las olas, incluso un refrán los vincula como sinónimos: "¡Ea, ea, que el que no se embarca no se marea!"[5] La principal virtud del barco es precisamente su capacidad de flotación y equilibrio sobre el agua. Con el tiempo y la constancia en los viajes, el modelo fue volviéndose cada vez más sofisticado, hasta llegar a un diseño que permitía largas travesías y el transporte de una considerable cantidad de carga con sus tripulantes. Pero a pesar de ello, el juicio general acerca de la navegación era negativo. Estar sobre el agua era un acto contra todas las leyes de la naturaleza, más propio de los peces que de los hombres y subirse a un barco era poner "la vida a tres o cuatro dedos de la muerte, que es el grueso de la tabla del navío".[6] Sin embargo, los teóricos del arte de marear rescatan en sus tratados náuticos la complicada máquina que fue el barco; estos libros acercan al lector actual al diseño y estructura de aquellos buques, de

3 Escalante de Mendoza, *Itinerario de navegación*, p. 69. Las cursivas son mías.

4 Escalante de Mendoza, *Itinerario de navegación*, p. 70.

5 Gella Iturriaga, *Refranero del mar*, p. 68.

6 García de Palacio, *Instrucción náutica*, pp. 91-92.

donde se deduce lo difícil que sería para tripulantes y pasajeros adaptarse a un reducido espacio en constante movimiento.

Gracias al tráfico constante de barcos y flotas entre Europa y las Indias, el diseño de las embarcaciones fue perfeccionándose en función de una necesidad muy básica: la corona requería de navíos con gran capacidad de almacenaje para el transporte e intercambio de mercancías y metales preciosos. Pero también por la constancia y perseverancia del acecho de enemigos en las rutas transoceánicas debían resolverse aspectos de carácter defensivo. En resumen, en relación con la estructura, un barco debía cubrir la demanda de volumen distribuido en varias cubiertas y sobre éstas, colocar la artillería de manera equilibrada para evitar inclinaciones peligrosas que impidieran el gobierno del navío. El lastre, que podía estar formado por arena, piedras, mercancía o envases con agua, se colocaba en el fondo de la bodega para obtener el nivel de flotación requerido y darle estabilidad al buque.

Sobre la cubierta encontramos la maquinaria que hacía posible su movimiento: mástiles, velas y jarcia. La cantidad de mástiles y el tipo de velamen variaban según la tipología de la embarcación, pero la jarcia, es decir, las cuerdas que permitían el manejo de las velas, formaban una complicada telaraña a lo largo y ancho del barco que embarazaba todo movimiento.

Esta compleja máquina, si había sido construida siguiendo los parámetros establecidos, era cosa digna de admirarse:

> Viniendo a ser una nao cuando bien y del todo acabada, cargada y artillada, navegable y puesta a la vela, con ellas tendidas y estiradas del viento fresco y galerno, en tranquilo y pacífico mar, una de las admirables y particulares cosas que hay que ver en el mundo, o muchas juntas en una. No habiendo otra más semejante y parecida a una dama bizarra, galana, de gentil talle y gracia, que lo es una nao [...][7]

Este tipo de expresión era común en los libros sobre el arte de navegar, pero tal parece que pasajeros y tripulantes no opinaban lo mismo. Aparte del movimiento continuo del barco, los relatos muestran que había otros motivos que provocaban el almadiamiento, como los problemas en las áreas disponibles para habitación y los olores.

Los espacios habitables en una embarcación eran escasos. Los que realizaban la travesía se adaptaban al lugar según su rango social. En la popa,

[7] Cano, *Arte para fabricar*, p. 55.

por ser el sitio más cómodo del barco debido a la disminución del balanceo en proporción al que recibía la proa encargada de romper el agua, era donde se localizaban los mejores camarotes. Esta área solía ser ocupada por las altas jerarquías al mando, es decir, el capitán, el almirante y el piloto, o se alquilaba a los pasajeros que pudieran cubrir su costo, como nobles, funcionarios y religiosos.[8]

Eugenio de Salazar, cuando en 1573 se dirigía rumbo a la isla de Santo Domingo a cumplir sus funciones de oidor, fletó un navío que el maestre le había asegurado ser "capaz, velero y marinero, estanco de quilla y costado", es decir, una embarcación estable y dispuesta del modo más conveniente para navegar. Sin embargo, aunque se hospedó con su familia en el mejor camarote, no se vieron libres del típico padecimiento:

> Y allí, por gran regalo nos metieron en una camarilla que tenía tres palmos de alto y cinco de cuadro, donde en entrando la fuerza del mar hizo tanta violencia en nuestros estómagos y cabezas, que padres e hijos, viejos y mozos quedamos de color de difuntos, y comenzamos a dar el alma (que eso es el almadiar) y a decir *baac, baac,* y tras esto *bor, bor, bor, bor*, y juntamente lanzar por la boca todo lo que por ella había entrado aquel día y el precedente, y a las vueltas, unos fría y pegajosa flema; otros, ardiente y amarga cólera, y algunos, terrestre y pesada melancolía. De esta manera pasamos sin ver sol ni luna, ni abrimos los ojos, ni nos desnudamos de como entramos, ni mudamos lugar hasta el tercer día [...][9]

Eugenio de Salazar aprovechó su ágil pluma para "pintar" la vida a bordo de un navío. Sus ingeniosas metáforas han permitido al lector actual acercarse a sensaciones, olores, y sinsabores de las travesías. No obstante, no todo debe tomarse al pie de la letra; la exageración era una manera literaria para remarcar ciertos aspectos, en cambio, sus detalladas descripciones sobre maniobras, espacios de habitación, hábitos y costumbres así como vocabulario náutico, manifiestan conocimiento y una profunda admiración por el barco –pese a sus amargas quejas–, entendido como el mejor invento que hasta ese entonces había producido el hombre. Su escrito hace evidente que durante el viaje aprendió sobre navegación y aunque cuando fletó la embarcación el maestre le había asegurado la bondad del buque, durante la travesía se demostró lo contrario, su navío era un poco

[8] MN, manuscritos, colección Fernández de Navarrete, vol. 1, doc. 11, f. 131; CIUDAD REAL, *Tratado curioso*, vol. I, pp. 3-11, y ASUNCIÓN, *Itinerario a Indias*, p. 120.

[9] SALAZAR, *Carta escrita al*, vol. II, p. 179.

"zorrero", es decir, pesado para navegar, y cabeceaba mucho cuando anclaban, con las sabidas consecuencias en los estómagos.[10]

Pero no sólo tripulantes y pasajeros se mareaban. También los líquidos como el agua y el vino, y algunos animales transportados como alimento o para ser utilizados en el lugar de destino del dueño, sufrían de cierta descompostura.

En lo que se refiere a las bebidas almacenadas en las bodegas, cuando su textura se modificaba por efecto de los movimientos bruscos del buque, se decía que "estaban mareadas". El agua dulce, indispensable en las travesías, a los pocos días de navegación comenzaba a volverse turbia, hedionda y repugnante tanto para el paladar como a la vista, por lo que era un martirio tomar el líquido nauseabundo.[11] Las deficientes condiciones de almacenamiento –pipas de madera– fomentaban el proceso de fermentación; en realidad hasta que se utilizaron los aljibes metálicos el problema quedó solucionado.

Sin embargo, en el caso del vino, parece que el movimiento mejoraba su sabor. Un viajero francés quedó sorprendido al degustar los "vinos mareados" que llegaban a la Nueva España:

> En los pueblos de mar de la Nueva España, se ha empezado a gustar de los buenos vinos de Burdeos y a solicitarlos. Lo malo es que no se conservan largo tiempo. Los que vienen de Andalucía son todos blancos y, cuando están en la Vera Cruz, se hallan tan excelentes que resulta difícil imaginarse de qué modo adquieren, durante el viaje, la savia, ligereza y fuerza que los hacen tan agradables. Es menester haberlo experimentado para creerlo.[12]

No obstante el refrán: "mareado el buen vino de jerez, si valía cinco, vale a diez",[13] no a todos les gustaba el sabor del vino mareado. Janet Long señala que los inmigrantes, para subsanar el cambio en la bebida y mejorarla, le agregaron especias aromáticas, como la canela, el clavo de olor, la nuez moscada y el jengibre, dando por resultado nuevos productos como el hipocrás, la clarea y la aloja, y de la combinación del vino tinto con el blanco, el aloque.[14]

Una solución para disponer de alimento fresco durante el viaje y no emplear siempre las carnes conservadas en sal era embarcar animales vivos

10 Salazar, *Carta escrita al*, vol. II, p. 200.

11 Fernández Duro, *Disquisiciones náuticas*, vol. II, p. 162.

12 *Las nuevas memorias*, p. 135.

13 Gella Iturriaga, *Refranero del mar*, p. 62.

14 Long, *La cocina mexicana*, p. 18.

para sacrificarlos a lo largo de la travesía. Lo más común a bordo eran gallinas –para aprovechar los huevos y después su carne–, vacas, ovejas, cabras y cerdos. También se trasladaban caballos, sobre todo en las primeras décadas del siglo XVI. Los pasajeros, para tener bien vigiladas sus viandas vivientes, acostumbraban convivir con ellos, pero aquellos de mayor tamaño eran colocados en las bodegas. Aunque existen datos aislados sobre el efecto del vaivén de la embarcación sobre estos domesticados pasajeros, indican que también para ellos el barco representaba un elemento bastante ajeno a su naturaleza. Por ejemplo, el dibujo del sistema utilizado para transportar caballos, realizado por Christoph Weiditz en 1529, muestra lo terrible que debía ser para los equinos. En el dibujo, conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, se aprecia un caballo colocado debajo de una estructura a manera de columpio donde es sostenido por dos pares de cuerdas unidas a una especie de banda que le pasa por debajo del vientre. Las cuatro patas están sujetas por una cinta que le impiden cualquier movimiento. Frente a él se encuentra una especie de canalete para depositarle su alimento. Si imaginamos solamente un pequeño oleaje, podremos estar seguros de que su columpio incrementaba el tormento del vaivén.

Si los pasajeros la pasaban mal, los animales, sin acceso a ningún remedio, también daban su respectivo tributo. El testimonio de un marinero inglés dejó consignado el sufrimiento de varios cerdos que tras un tremendo temporal se tambaleaban y vomitaban sobre la cubierta.[15] El espacio en los barcos también era compartido por ciertos polizontes indeseables y característicos de este tipo de viajes. Ratas, ratones, cucarachas y piojos luchaban por alimentarse y ganar su propio rincón. Eugenio de Salazar, cuando describe cómo era la vida en un barco, relata con gran gracia y exageración la glotonería de los piojos y, por supuesto, el exigido tributo a Neptuno: "También hay ríos caudales, no de dulces, corrientes, aguas cristalinas, sino de espesísima suciedad; no llenos de granos de oro como el Cibao y el Tajo, sino de granos de aljófar más que común, de granados piojos y tan grandes que algunos se almadían y vomitan pedazos de carne de grumetes".[16]

De cualquier manera, se estuviera en el mejor lugar del navío o en el menos acondicionado, el balanceo continuo, la escasa ventilación bajo cubierta, el calor y la variedad de malos olores producto del hacinamiento de hombres y animales, conducía al mareo. Pérez-Mallaína equipara las diversas zonas del buque a barrios residenciales, suburbios y zonas marginales. Del mástil mayor a popa era la residencia de prestigio, oficiales y

15 PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, *Los hombres del océano*, pp. 141-142.

16 SALAZAR, *Carta escrita al*, vol. II, p. 181.

pasajeros distinguidos se ubicaban debajo de la tolda; el área de la proa se destinaba a una parte de la marinería, como algunos oficiales de menor rango que se alojaban bajo el castillo de proa, mientras que los marineros y pasajeros más pobres tenían que colocarse donde podían.[17]

Ciertos documentos como las ordenanzas sobre construcción naval y algunos tratados náuticos hacen manifiesto el problema de resolver el alojamiento de la tripulación. Estos escritos se refieren con más frecuencia a los espacios para el establecimiento de la infantería. Este grupo de soldados se embarcaba en los navíos insignia, para el resguardo del resto de buques mercantes de la flota y el transporte de lo más valioso como mercancía, metales, documentos y personajes. Posiblemente, por ser la tripulación capacitada para los enfrentamientos bélicos en el mar, se le dedica más atención a la solución de su acomodo en el barco.

Hasta mediados del siglo XVII eran alojados en los castillos y alcázares que se construían ex profeso en popa y proa, pero como estas estructuras estorbaban las maniobras de navegación debido a que frenaban la circulación del aire hacia las velas, fueron desapareciendo en el transcurso de la centuria. Parece ser que el aumento de dos a tres cubiertas en los galeones solucionó en parte el problema de las habitaciones para la infantería.[18] Idealmente se optó por acomodarlos con sus "catres, arcas, botijas y otros embarazos" en la primera cubierta en el área de popa, es decir, la que quedaba debajo de la línea de flotación. Además de que los agrupaban, se aprovechaba "todo este peso de gente y sus trastes" también como lastre.[19]

Los soldados no dejaban por escrito sus experiencias y si se mareaban posiblemente buscaban ocultar su mal para evitar la burla de los marineros, celosos del mejor trato que aquéllos recibían. Aunque el que padecía de almadiamiento solía sentirse morir, no era un trastorno que se considerara grave; Antonio de Guevara se quejaba precisamente de que dicho sufrimiento les causara a los demás mucha risa,[20] pero es Cervantes, en el personaje del licenciado Vidriera, quien hace evidente que la amargura de uno era diversión de muchos: "Los marineros son gente gentil, inurbana, que no sabe otro lenguaje que el que se usa en los navíos; en la bonanza son diligentes, y en la borrasca, perezosos; en la tormenta mandan muchos y obedecen pocos; su Dios es su arca y su rancho, y su pasatiempo, ver mareados a los pasajeros".[21]

17 Pérez-Mallaína Bueno, *Los hombres del océano*, p. 144.

18 Serrano Mangas, *Los galeones de la Carrera*, pp. 13 y 30-33.

19 MN, manuscritos, colección Fernández de Navarrete, vol. 1, doc. 11, ff. 117-118, 120 y 130v.

20 Guevara, *Arte del marear*, vol. I, p. 46.

21 Cervantes, *La gitanilla*, p. 156.

El comportamiento de los marineros hacia los pasajeros provocaba una queja constante de los viajeros. Los que no contaban con un espacio propio, debían buscarse acomodo entre cubiertas, mercancía y cuerdas, pero lo más difícil era estar en un área donde no se estorbara ninguna maniobra.

Los religiosos que abordaban un barco para llegar a las Indias idealmente debían recibir mayores consideraciones, o al menos así lo creían, pero parece ser que eran vistos por los mareantes más como un estorbo que como una bendición. Aunque la tripulación de todo barco incluía un capellán que llevaba a cabo la liturgia que se celebraba en tierra, cuando entre los pasajeros se encontraban religiosos, éstos comenzaban a practicar su celosa labor evangélica con los fastidiados marineros. Los marinos se vengaban lanzando improperios frente a ellos o tomando a burla sus consejos, pero cuando la naturaleza se manifestaba en tormentas o huracanes, todos los tripulantes corrían llorosos a confesar sus culpas y a pedir a Dios que les levantara el castigo por tanto pecado.

En el relato del cronista fray Tomás de la Torre sobre el sufrido viaje, con 46 compañeros dominicos reclutados por fray Bartolomé de Las Casas, desde España hasta la diócesis de Chiapas, se pueden enlistar una serie de sufrimientos que comienzan desde un mareo continuo y desmayo de ánimo, escasez de bastimentos y agua, incomodidades en el navío, calor excesivo, noticias de piratas, un naufragio y para *ad maiorem gloria Dei* hasta el maltrato del maestre del navío y toda su tripulación.

Apenas habían recorrido de Sevilla a Cádiz cuando todos sintieron el rigor del mar:

> Aquí determinaron ir a ver la isla y ciudad de Cádiz, así por ver, como por buscar algunas cositas necesarias para el viaje y fueron el padre vicario y sus compañeros y fray Jorge de León, y aunque por mar no hay más de tres leguas pasaron más de mil quebrantos porque todos excepto el padre vicario se marearon y revesaron infinito y tuvieron como dicen el alma entre los dientes y gustaron allí lo que a la larga por la mar habían de padecer.[22]

El narrador hace hincapié en lo que sufrirían el resto de la travesía, que con escalas y estancias cortas en ciertas islas, duró en total un año y tres meses. Fray Tomás de la Torre reconoce que fue una mala estrategia embarcarse todos en un mismo navío, porque como el malestar había atacado a todos, a excepción del padre vicario y tres frailes más, en vez de barco

22 TORRE, "Diario del viaje", p. 242.

parecía hospital lleno de gemidos. Lo que más les angustiaba era la falta de fuerzas para cumplir con sus labores litúrgicas, como podían rezaban las horas aunque apenas y lograban la salve. "Echados por los suelos, pisados y hollados y sucios" aguantaban el calor que los cocía y los olores resultado de su ropa sucia, los pequeños animales que paseaban a su alrededor y el hedor que despedían las bombas cuando sacaban el agua de la sentina. Esto orilló al cronista a compararlo con una cárcel:

> Y porque los que no saben de la mar entiendan algo de lo que en ella se padece, especialmente a los principios, diré algunas cosas que a los que han entrado en ellas son manifiestas; primeramente el navío es una cárcel muy estrecha y muy fuerte de donde nadie puede huir aunque no lleve grillos ni cadenas y es tan cruel que no hace diferencia entre los presos, igualmente los trata y estrecha a todos: es grande la estrechura y ahogamiento y calor, la cama es el suelo comúnmente, algunos llevan algunos colchoncillos, nosotros los llevábamos muy pobres, pequeños y duros, llenos de lana de perro, y unas mantas de lana en extremo pobres.[23]

El movimiento de flotación era la causa principal que originaba los mareos, sin embargo, la capacidad de equilibrio del barco también contribuía a que se sufriera de almadiamiento. Para lograr un punto de equilibrio había que calcular una cantidad de lastre y su distribución en la bodega. Podemos imaginar que el relato de fray Tomás de la Torre esté lleno de constantes referencias a este mal, porque de su descripción del barco se desprende que iban prácticamente en una lavadora. El navío, desde que habían zarpado del puerto, iba mal lastrado y casi durante todo el viaje se encontraba inclinado de manera muy peligrosa hacia uno de sus costados, por lo que entraba agua en cubierta, algunos barriles flotaban y para pasar de popa a proa habían amarrado unas cuerdas para lograr caminar. Pero lo que más le dolía era que los marineros los usaran como lastre: "Otros nos daban voces a cada credo: ¡frailes acá!, ¡frailes acullá!, y nos hacían venir como a negros debajo de cubierta e ir almacenados contra donde hendía el navío, por lastre de él. Veníamos con esto y con las dolencias y mareamiento, tan molidos y podridos y fatigados, que no lo sé ni sabré decir [...]"[24]

Por último, este mártir de los mareos inserta en su diario una frase que nos revela una antigua relación del hombre con el mar: "En breve nos dio la mar a entender que no era allí la habitación de los hombres",[25] mientras

23 TORRE, "Diario del viaje", p. 248.
24 TORRE, "Diario del viaje", p. 250.
25 TORRE, "Diario del viaje", p. 247.

que Antonio de Guevara, en su *Arte del marear*, dice que no es sino que te "prueba la mar".[26] Es decir, aunque la práctica médica de la época atribuía la dolencia a un desequilibrio de los humores, la tradición marítima lo asociaba con un tributo que el celoso océano exigía ante el atrevimiento de surcar sus aguas. Tomé Cano –tratadista sobre construcción naval– se expresa del mar como algo vivo: "Tiene el mar, como la experiencia lo ha enseñado y V. S. mejor lo sabe, un no sé qué de vivo, cierto o particular espíritu, que parece adivina, penetra y conoce el valor y ánimo grande, con la suerte próspera o adversa, del que en él entra a navegar".[27]

Las definiciones de marearse y revesar que Sebastián de Covarrubias inserta en su diccionario (1611) son significativas en lo que concierne a la convivencia entre el mar y los intrépidos marineros. Una vez "entrando en la mar", después de sentir turbada la cabeza y revuelto el estómago, el mareado en cuestión "trocaba por la boca" el último alimento. La palabra trueque se define como un intercambio directo de bienes y servicios, sin mediar la intervención del dinero, es decir, un pago en especie del hombre por estar en un medio que no era el suyo.

Aunque los malestares de esta enfermedad eran terribles por la debilidad que causaban, los remedios estaban encaminados a hacer más llevadero el sufrimiento; la única cura infalible era que el cuerpo se acostumbrara al vaivén de las olas. Escalante de Mendoza por ser marino da un remedio extremo, pero que garantizaba un viaje más placentero una vez superada la prueba. Explica en su manuscrito que en vez de tirarse por el suelo o acostarse, lo mejor es quedarse sentado mirando el mar para marearse de una sola vez todo lo posible, como consecuencia, el estómago arrojará todos los humores removidos en una sola vez, quedando limpio y el cuerpo sano.[28]

Posiblemente éste era un remedio que seguía más la tripulación que los pasajeros. Antonio de Guevara, al que siglos después Cesáreo Fernández Duro calificó de melindroso, aconsejaba al pasajero de galeras antes de embarcarse limpiar el cuerpo con miel rosada, rosa alejandrina, con una buena cañafístola o con alguna píldora bendita.[29] Recomendaciones que, por los efectos laxantes y depurativos de dichos remedios, ayudaban al pasajero a fortalecer el estómago para la travesía que se aproximaba.[30]

26 GUEVARA, *Arte del marear*, vol. I, p. 46.

27 CANO, *Arte para fabricar*, p. 27.

28 ESCALANTE DE MENDOZA, *Itinerario de navegación*, p. 70.

29 GUEVARA, *Arte del marear*, vol. I, pp. 59-63.

30 Los usos terapéuticos de la rosa son variados: antiinflamatorio, hemostático, antianémico, depurativo, suave diurético y laxante, antidiarreico y antiparasitario; mientras que la cañafístola o cañafístula es

Para devolver la fortaleza al cuerpo tras las arcadas, sugería tener una buena provisión de vino blanco y algunas conservas como pasas, higos, ciruelas, almendras, diacitrón, dátiles y confites.[31] Francisco de Ajofrín, quien en su diario confiesa padecer de mareos, recomienda tomar en vino un poco de triaca.[32] La triaca, composición de varios ingredientes, la mayoría venenos, y opio, según el *Diccionario de Autoridades*, era empleada para "restaurar la debilitación por falta del calor natural".[33] De estas indicaciones, enfocadas a recuperar la energía, no todos los pasajeros podían darse el lujo de embarcar tales provisiones, por lo que también empleaban los limones para evitar el mareo y un buen caldo de gallina para reconfortar el estómago y asentar los humores.[34]

El sentido del olfato, continuamente atacado por una legión diversa de olores, también contribuía al mareo. Podemos imaginar las emanaciones que corrían en la bodega o entre cubiertas si sumamos las fragancias despedidas por los animales hacinados, los efluvios del alquitrán, sebo, alimentos y pertrechos almacenados; el hedor de los esforzados marineros y por supuesto los aromas de los pasajeros que sólo podían intentar lavar sus ropas en agua de mar. No obstante todo este ejército aromático, que seguramente no era muy diferente al de las habitaciones en tierra, la mayoría de las quejas se enfocaba al hedor que salía debajo de la primera cubierta, es decir, donde se encontraba la sentina.

Recibe el nombre de sentina la parte baja de la bodega de un buque, donde se reúnen todas las aguas que por diferentes causas llegan o se hallan en aquel sitio, esto es, una especie de cloaca del buque donde iban a parar todas las filtraciones de agua.[35] Para Sebastián de Covarrubias, la misma palabra ya indica de qué se trata; según él, viene de "a sentiendo", porque se hace sentir con su mal olor, remata advirtiendo que la frase "sentina de pecados" es empleada cuando éstos son muchos y abominables, con lo cual podemos darnos una idea del efecto de este lugar sobre cualquier tripulante.[36]

Casi todos los relatos de los mareados coinciden en señalar que los olores provenientes de la descomposición del agua que se acumulaba en

---

un árbol cuyos frutos tienen usos medicinales para combatir el estreñimiento, la mala digestión, además de que "clarifica la sangre, refrena el furor de la cólera y purga ligeramente los humores coléricos y flemáticos, que andan vagamundos por el vientre y el estómago". V. COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua*, 1993.

31 GUEVARA, *Arte del marear*, vol. I, pp. 59-63.

32 AJOFRÍN, *Diario del viaje*, vol. II, p. 211.

33 *Diccionario de Autoridades*.

34 RAHN PHILLIPS, *Seis galeones*, p. 254 y ESCALANTE DE MENDOZA, *Itinerario de Navegación*, p. 70.

35 O'SCANLAN, *Diccionario marítimo*.

36 COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua*.

tal lugar les provocaba mareos, les incrementaba el malestar o evitaban que se aliviaran de ello. Un relato del siglo XVIII de lo ocurrido a bordo del navío "Triunfante" muestra los extremos a los que se podía llegar si no se usaban con frecuencia las bombas para sacar el agua. Cuenta que en la operación de trabajar las bombas, el mecanismo sufrió una avería, y cuando un calafate abrió el escotillón para verificar la falla, inmediatamente cayó desmayado en el fondo de la cala. El compañero, al acudir al lugar para auxiliarlo, sufrió el mismo trance, con cuatro marineros más que corrieron, uno tras otro, similar suerte al acercarse a la zona. Finalmente, después de emplear la fuerza para contener a todos los que querían socorrer a sus camaradas, lograron sacar los cuerpos. No todos recuperaron la vida y los convalecientes tardaron un par de meses en recobrar el color.[37]

Para estos casos se recomendaba proveerse de algunos perfumes con qué contrarrestar los efectos negativos sobre el estómago: menjuy, estoraque, ámbar o áloes, o si no alguna poma hechiza.[38] Luis Llobera de Ávila, médico de Carlos V, aconseja, en su tratado *Del regimiento de la mar*, "sobre el orden que han de seguir los embarcados para evitar los nocumentos que de ellas suelen venir", aplicar en la cabeza o llevar en el pecho saquillos de ajenjo, hierbabuena, incienso, benjui o rosas. También, para el galeno, era importante oler algunos días el agua de mar, pero sin verla.[39]

Las descripciones que para estos siglos tenemos de los síntomas, como desmayo del corazón, vista nublada, pesadez, debilitamiento, no parecen tan trágicos hasta que los comparamos con una definición clínica más moderna:

> El conjunto de fenómenos que acompaña al mareo o que, mejor dicho, son integrantes del mismo son, como cuadro psíquico: malestar o torpeza, pérdida de la facultad de concentración de ideas, pesadez en la lectura, opresión en los párpados, dolor de cabeza, vértigo ligero, cansancio, apatía, ligero estado nervioso, disminución del ritmo respiratorio, pérdida progresiva de la voluntad, desesperación, sensación de perder la vida y, finalmente, deseo de morir. El cuadro somático está integrado por náuseas, palidez y abundante salivación; el sujeto rompe en sudor, tiene estremecimientos de frío, a veces se le manifiesta poliuria o bien diarrea, bosteza en forma irreprimible y le lagrimean los ojos.[40]

37 FERNÁNDEZ DURO, *Disquisiciones náuticas*, vol. II, pp. 262-264.
38 GUEVARA, *Arte del marear*, vol. I, pp. 59-63.
39 FERNÁNDEZ DURO, *Disquisiciones náuticas*, vol. II, pp. 160-161.
40 *Enciclopedia general del mar*, p. 929.

Con el transcurso del tiempo y aunque mejoraron las condiciones de viaje de los tripulantes de los buques, el mareo continúa siendo un incómodo pasajero en los viajes por mar. Este padecimiento cotidiano –con terribles síntomas– y que ataca sin distinción fue un problema que durante el siglo XIX buscó resolverse en su origen, es decir, con el diseño de plataformas articuladas en los barcos que evitaran a los pasajeros las consecuencias del mortificante balanceo durante las travesías, método que no funcionó.[41]

ENCONTRAR A LOS MAREADOS...

El estudio de la vida cotidiana durante las travesías marítimas es un tema en el que se puede profundizar utilizando diversas fuentes, como tratados sobre construcción naval, bibliografía náutica de la época, expedientes sobre apresto de navíos y relatos de viajeros entre otros. No obstante, ciertos aspectos que se vivían a bordo tan comunes como el mareo o almadeamiento son datos que no se encuentran con la misma frecuencia con que les ocurría a los navegantes.

Aunque las fuentes no abundan mucho sobre el tema, los silencios también son información. En lo que respecta a los relatos de viajes de exploración y descubrimiento, éstos no consignan datos sobre los mareos o mareados. Posiblemente porque lo que interesaba era resaltar las maravillas de los descubrimientos, las maniobras náuticas realizadas y las proezas de los hallazgos. El objetivo de estos diarios de viaje era establecer una ruta con las indicaciones geográficas y de coordenadas para regresar; además, dejar constancia de méritos que servirían como bonos para favores reales posteriores; seguramente confesar malestares como el mareo desmerecería la intención del escrito.

¿Cómo asimilar la vivencia en un viaje, con duración de más de un mes, sobre un frágil transporte de madera que navega un espacio lleno de leyendas? Aquellos viajeros que tuvieron el privilegio de la escritura dejaron relatos donde encontramos datos sobre lo complejo de adaptar habitación, alimento y recreo en una embarcación. Estos personajes, sorprendidos en medio de un ambiente poco familiar como el barco y sus movimientos, tuvieron motivos para expresar sus impresiones, y en algunos casos, confesar el tormento del mareo.

41 *Enciclopedia general del mar*, pp. 929-933.

El mareo, dato casi invisible, era un compañero frecuente de quienes se embarcaban. Como padecimiento realmente era democrático. Sin importar la experiencia en el mar, la rudeza, los estudios, la procedencia social o el género, la combinación de diversas circunstancias podía provocar un revés al estómago. Por ser un trastorno relacionado con debilidad, por aquellos que su vida era en el mar, las voces de los documentos, tanto las silenciadas como las ostentadas, acentúan la distinta forma de enfrentarse al sufrimiento, según la personalidad y la profesión.

Por ejemplo, los religiosos pueden admitir y magnificar su sufrimiento en las travesías porque es parte de sus méritos. En la crónica escrita por el dominico fray Tomás de la Torre, las vivencias relatadas a lo largo del dilatado viaje están salpicadas de pesares. Eugenio de Salazar, funcionario de la corona y literato, aunque describe las incomodidades a bordo y se burla continuamente de las habilidades de la tripulación, su texto muestra un profundo conocimiento del diseño de un barco y su admiración por una máquina tan asombrosa.

Luis Llovera de Ávila, médico de Carlos V, sufría terriblemente con el "mal del mar", por lo que parte de su investigación la dedicó a encontrar remedios que atenuaran este padecimiento.

Pero ¿qué sucedía con la tripulación, con aquellos hombres curtidos, que cotidianamente se enfrentaban a tormentas y largas navegaciones? ¿Se mareaban? Personalmente ellos no lo mencionan en documentos, porque eran escasos los que sabían escribir, pero aún así, datos aislados registrados en diarios de pasajeros dejaron constancia de que también los alcanzaba este padecimiento. Son comunes las frases como "hasta el capitán se mareó", "muchos marineros de los que había se almadiaron", pero los expertos del mar no lo confesarán, lo ignoran para que no demerite su hombría. Uno de los principales impulsores de las exploraciones portuguesas, Enrique *El Navegante*, amante de las cosas de la mar y sus misterios y fundador de la más completa escuela náutica de su tiempo, se mareaba terriblemente.[42]

Por eso, el único remedio seguro, según la sabiduría popular, era alejarse del mar: "para el mareo, dicen, la sombra de una tapia".[43]

42 COMELLAS, *El cielo de Colón*, p. 93.

43 FERNÁNDEZ DURO, *Disquisiciones náuticas*, vol. II, p. 164.

Fuentes documentales

Museo Naval de Madrid, manuscritos, colección Fernández de Navarrete, vol. 1, doc. 11, ff. 114-145v., pp. 227-290, *Diálogo entre un vizcaíno y un montañés sobre construcción de naves, su arboladura y aparejos.*

Bibliografía

Ajofrín, Francisco de

Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín, vol. II, México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964.

Asunción, fray Isidro de la

Itinerario a Indias (1673-1678). Itinerario de fray Isidro de la Asunción, visitador de la Orden de Carmelitas Descalzos en la Nueva España, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, Orden del Carmen en México, 1992.

Cano, Tomé

Arte para fabricar, fortificar y aparejar naos, impreso en Sevilla en casa de Luis Estupiñán, 1611.

Cervantes, Miguel de

La gitanilla y otras novelas ejemplares, México, CNCA, 1996.

Ciudad Real, Antonio de

Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España, vol. I, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, 1993.

Colección

Colección de diarios y relaciones para la historia de los viajes y descubrimientos I, Madrid, Instituto Histórico de Marina, 1943.

Comellas, José Luis

El cielo de Colón. Técnicas navales y astronómicas en el Viaje del Descubrimiento, Madrid, Ediciones Tabaprés, 1991.

Covarrubias, Sebastián de

Tesoro de la lengua castellana o española, edición de Martín de Riquer de la Real Academia Española, Barcelona, Alta Fulla, 1993.

Diccionario

Diccionario de Autoridades, Madrid, edición facsimilar, t. II, Gredos, 1990.

Enciclopedia

Enciclopedia General del Mar, quinto volumen, bajo la dirección de José María Martínez-Hidalgo y Terán, capitán de corbeta, R. N. A., Barcelona, Garriga, 5a. ed., 1992.

ESCALANTE DE MENDOZA, Juan de

Itinerario de navegación de los mares y tierras occidentales (1575), Madrid, Museo Naval de Madrid, 1985.

FERNÁNDEZ DURO, Cesáreo

Disquisiciones náuticas, vol. II, Madrid, Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval, edición facsimilar, 1996.

GARCÍA DE PALACIO, Diego

Instrucción náutica, Madrid, Museo Naval, 1993.

GELLA ITURRIAGA, José

Refranero del mar, Madrid, Instituto Histórico de Marina, 1944.

GUEVARA, Antonio de

Arte del marear y de los inventores della, Madrid, por la viuda de Melchor Alegre, 1673. Reproducido en Cesáreo FERNÁNDEZ DURO, *Disquisiciones náuticas*, vol. I, Madrid, Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval, edición facsimilar, 1996.

Las nuevas memorias del capitán Jean de Monségur, edición, prólogo e introducción de Jean-Pierre Berthe, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Francés de América Latina, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1994.

LONG, Janet

La cocina mexicana a través de los siglos, vol. IV, *La Nueva España*, México, Clío, 1997.

O'SCANLAN, Timoteo

Diccionario marítimo español, Madrid, Museo Naval, 1974.

PÉREZ-MALLAÍNA BUENO, Pablo E.

Los hombres del océano, Sevilla, Sociedad Estatal para la Exposición Universal Sevilla 92, Servicio de Publicaciones de la Diputación de Sevilla, 1992.

RAHN PHILLIPS, Carla

Seis galeones para el rey de España. La defensa imperial a principios del siglo XVII, versión española de Nellie Manso de Zúñiga, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

SALAZAR, Eugenio de

Carta escrita al Lic. Miranda de Ron, particular amigo del autor. En que se pinta un navío, y la vida y egercicios de los oficiales y marineros de él, y como lo pasan los que hacen viajes por la mar. Reproducido en Cesáreo FERNÁNDEZ DURO, *Disquisiciones náuticas* vol. II, Madrid, Ministerio de Defensa, Instituto de Historia y Cultura Naval, edición facsimilar, 1996.

SERRANO MANGAS, Fernando

Los galeones de la Carrera de Indias, 1650-1700, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

TORRE, fray Tomás de la

"Diario del viaje de Salamanca a Ciudad Real, 1544-1545", en José Luis MARTÍNEZ, *Pasajeros de Indias*, México, Alianza Universidad, 2a. reimpresión, 1997.

SUFRIMIENTOS VOLUNTARIOS Y DICHA INVOLUNTARIA. UNA APROXIMACIÓN HISTÓRICA AL MIEDO Y A LA SENSIBILIDAD BARROCA NOVOHISPANA

ROSALVA LORETO LÓPEZ
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

INTRODUCCIÓN

El miedo, como sentimiento asociado a la sensibilidad, ha sido objeto de aproximaciones históricas al relacionarlo con experiencias individuales y sociales que, convertidas en emociones colectivas, provocan efectos contrastados según los individuos y las circunstancias. Por ejemplo, asociado al dolor y al sufrimiento ha formado parte de sistemas de comportamiento descritos de diversas maneras a lo largo de los siglos. A manera de reacción, los hombres han recurrido a diversos mecanismos compensatorios para lograr el equilibrio de sus afectos y la comprensión de sus angustias.[1]

En este capítulo pretendemos acercarnos al estudio de un aspecto de la sensibilidad derivada del espíritu de la contrarreforma,[2] definiendo las diferentes formas y momentos en que las mujeres expresaron sus miedos

1 Las primeras aproximaciones históricas en torno del miedo como sentimiento corresponden a las notas críticas de Lucien FEBVRE, "Pour l'histoire" y a las de Robert MANDROU, "Pour une histoire". Estos trabajos se complementan con la magistral obra de Jean DELUMEAU, *El miedo.* De manera relevante se deben citar como modelos que plantean la historicidad de los sentimientos desde la perspectiva sociológica a Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización,* y desde la disciplina antropológica a Agnes HELLER, *Teoría de los sentimientos.*

2 La sensibilidad barroca tuvo, entre uno de sus principales caminos de expresión, la búsqueda de la santidad en diferentes grados y condiciones y se expresó a través de la factura y edición de "vidas ejemplares", en el caso de los hombres para la primera mitad del siglo XVII y para las mujeres a partir propiamente del segundo cuarto del mismo siglo. Varias han sido las interpretaciones historiográficas que se les han dado a estos textos. Una de las más generalizadas se ha asociado con la conformación de la cultura criolla iberoamericana o con el surgimiento de géneros literarios. Una propuesta reciente permite valorar sus aportes en la conformación de modelos de comportamiento. Véase LAVRÍN y LORETO, *Monjas y beatas* y DURÁN, "La construcción".

por medio de sus afectos, sentimientos y pasiones. Todas estas emociones fueron esbozadas dentro del marco de las recomendaciones tridentinas y estuvieron encaminadas a resaltar su importancia en la definición de modelos de comportamiento ideales.

La cultura del barroco tuvo sus manifestaciones más visibles en las expresiones artísticas que recibieron originalmente ese calificativo, pero su alcance fue más profundo, al nutrirse de manifestaciones de espiritualidad individual y colectiva que formaron parte de sistemas culturales. Una de las fuentes documentales excepcionales de esta aproximación procede de los textos que escribieron monjas, visionarias y beatas durante los siglos XVII y XVIII en Nueva España. Mediante ellos, es posible ver la emergencia de la individualidad de modestas escritoras y la concepción que ellas tenían de sí mismas y del universo real e imaginario que las rodeaba.[3] Durante este periodo, la relación de la mujer con la escritura estuvo mediada, en la mayoría de los casos, por la participación de un confesor o guía espiritual muy cercano. Esta condición posibilitó la creación de manuscritos en los que se reconoce como una de sus más importantes directrices la de la prescripción teológica orientada hacia la ascética y la mística.

Por medio de los componentes doctrinales provenientes de la filosofía tomista, se planteó, como parte de la espiritualidad, el conocimiento de Dios a partir de la comprensión de conceptos éticos y morales que se sistematizaron en las recomendaciones expresadas en las virtudes morales y teologales. Estos contenidos fueron retomados por Trento y sirvieron de esquemas de orientación emocional, cuyo seguimiento fue el modelo de comportamiento cotidiano de personas excepcionales como las monjas iluminadas y visionarias y dieron cabida a sus expresiones de sensibilidad dentro de la ortodoxia católica, para la cual la devoción de las mujeres fue un medio de cumplir la voluntad del Creador.[4]

3 Los textos consultados se basaron en la experiencia individual de mujeres y no en descripciones formales hechas bajo un esquema de soporte teológico. Esto se debió, en parte, a su formación doctrinal, a su experiencia personal y a la dirección más o menos abierta de sus confesores. En consecuencia, en ellos se utilizó un vocabulario de sentimientos que expresó la vulnerabilidad personal plasmándola en un estilo más prolijo, familiar, dinámico, comprensivo y reflexivo.

4 En este camino de búsqueda de la santidad también participaron mujeres seglares que mostraron que la salvación mediante el iluminismo no fue exclusiva del estado religioso. Pero a diferencia de las monjas, sus comportamientos estuvieron sujetos a interpretaciones ortodoxas por medio de la Santa Inquisición y por lo regular fueron calificados de heréticos. Véanse los casos de "Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios", trabajado por Antonio RUBIAL, "Josefa de San Luis Beltrán", en *Monjas y Beatas*, pp. 161-206, o la "Danza moral o juego de maroma", por Concepción ZAYAS, "Danza moral o juego de la maroma", en *Diálogos Espirituales*, pp. 422-442.

Si bien el cuerpo de la mujer y su gestualidad definieron la estructura en que se reflejaron las diversas facetas del miedo[5] –colectivo, individual y comunitario–, el dolor y el sufrimiento[6] fueron sus manifestaciones más relevantes. El demonio, promotor de estas emociones, fue el protagonista de los dramas espirituales y corporales mediante las tentaciones y los tormentos que imponía a sus víctimas.[7] En el primer apartado, describiremos los fenómenos asociados con los temores compartidos cotidianamente dentro de los claustros y que se esbozaron a manera de provocaciones tormentosas que afectaban a la religiosa visionaria y a su comunidad. En la segunda sección abordaremos, a partir del seguimiento del modelo de la imitación de Cristo, el papel que desempeñó el demonio en la somatización del sufrimiento y del dolor individual de las mujeres como recurso compensatorio ante la angustia del pecado. Una de las manifestaciones más importantes de esta relación puede verse mediante las prácticas ascéticas alimenticias, pues a partir de ellas es posible comprender la función de la corporeidad femenina en el universo de los siglos XVII y XVIII. En la última parte y en continuidad con el mismo contexto, planteamos que las monjas, en seguimiento de sus reglas penitenciales o mortificadoras, aprendieron a controlar el dolor y superaron el miedo al hambre que tanto mortificaba a sus contemporáneos. Los ayunos extremos y la abstinencia de alimentos suculentos o refinados dieron ejemplo del dominio sobre el afán instintivo de comer y aun más sobre la imagen cultural de la saciedad como expresión de plenitud. Este proceso formó parte de un sistema de disposiciones emocionales comunitarias que es posible percibir a lo largo del tiempo, y

5 El miedo como sentimiento tiene entre sus principales funciones activar mecanismos homeostáticos antropológicos, biológicos y sociales que sirven de compensación a manera de categorías básicas de preservación del individuo. HELLER, *Teoría de los sentimientos*, p. 49. El miedo es diferente de la angustia, que es una inquietud de ansiedad, de melancolía de lo incierto y de lo desconocido. En ésta, la amenaza no desaparece, sino que es continua y cíclica.

6 El dolor es una categoría de sentimientos ligados a la preservación, está en el umbral de la supervivencia y por tanto busca su resolución, es una señal para el organismo de que algo no está bien. Comprende sentimientos básicamente distintos por su contenido y por su función; así podemos encontrar dolor corporal que no cede o que no se satisface hasta que se encuentra su fuente y dolor mental que, asociado con el sufrimiento, sí logra sublimarse y cesar. HELLER, *Teoría de los sentimientos*, pp. 18, 84 y 91.

7 Las tentaciones y los tormentos se consideraron como ataques inferidos por el demonio a los hombres con el objeto de probar su fe. Estas pruebas son permitidas por Dios, quien limita la acción de Satán a obrar directamente sobre el cuerpo agobiándolo, externamente, mediante tentaciones contra la castidad, e internamente, provocando tormentos obrando sobre la memoria y la imaginación. Sin embargo, se reconocía que el demonio no podía obrar sobre las facultades superiores que eran el entendimiento y la voluntad, que estaban reservadas a la acción divina. Como complemento de esta idea, consentir o rechazar estas asechanzas dependía de la voluntad individual. Esta perspectiva teológica es sintetizada por TANQUEREY, *Compendio de Teología*, pp. 155 y ss.

por su difusión a manera de recomendaciones morales y doctrinales fue imitado por el resto de la sociedad.

Se debe considerar que, en el periodo de estudio, la ambigüedad de los conceptos fue una condición de la retórica teológica que se esforzaba por precisarlos en función de su moralización. Así, categorías contrapuestas como bien y mal, cuerpo y alma, luz-oscuridad, hedonismo-austeridad, etc., ejemplificaron la evolución de este proceso de sistematización de los comportamientos y en su transcurso surgieron extrapolaciones en torno de la sexualidad utilizando la imaginería corporal de manera metafórica.[8]

El demonio, el gran artífice del miedo

Gracias al empleo de elementos significativos procedentes del misticismo occidental, las mujeres desplegaron un repertorio de afectos, sentimientos y emociones que muestran que la forma de sentir y aprender a sentir cambiaron con el tiempo.[9] En este periodo fue perceptible la marcada tendencia a la somatización de las experiencias religiosas de las mujeres. De esta manera, las manifestaciones sobrenaturales que experimentaron en su cuerpo se enriquecieron y por momentos tomaron sus rumbos gracias a los aportes de la cultura barroca iberoamericana que incluyó, a lo largo del siglo XVII, lo extraordinario del imaginario femenino; trabajos, tentaciones, sequedades y desamparos en contraposición de revelaciones, visiones, locuciones y toques divinos y taumatúrgicos. En este proceso, el

8 Durante el siglo XVI y parte del XVII, la cosmovisión del mundo y su funcionamiento partían de una mezcla de categorías explicativas ambiguas, por ejemplo, las referentes a los géneros variaban desde la definición genética del sexo o de los caracteres corporales compartidos, hasta la asociación generalizada del cuerpo femenino y la sexualidad. Véase MIRANDA, *Il corpo*, p. 127. Esta idea se complementó considerando la disciplina y el control del cuerpo como la negación del sexo en la mujer. Sin embargo, y con el fin de matizar esta relación, conviene considerar que antes de que este concepto se afianzara como un componente importante del pensamiento postridentino, se nutrió de algunos elementos de la espiritualidad medieval en la cual la disciplina, e incluso la tortura de la carne, fueron no tanto la negación de lo físico como su elevación –una horrible, pero deliciosa elevación– dentro de las vías de acceso a lo divino. Ésta es la idea central desarrollada en diferentes textos por Caroline WALKER BYNUM, "El cuerpo femenino", p. 175 y "Women Mystics", pp. 179-214 y en *Holy feast*.

9 Sentir es un proceso natural que se activa mediante el aprendizaje en busca del equilibro emocional del individuo, identificando, diferenciando e integrando sentimientos, lo cual permite una determinada comprensión del mundo circundante. Esta idea es desarrollada por Norbert ELIAS en *El proceso de la civilización*. Por su parte Agnes HELLER sostiene que los sentimientos, los afectos, las emociones y las pasiones tienen una naturaleza histórica; partiendo de una propuesta filosófico-antropológica muestra que los componentes emocionales dan historicidad a los sentimientos. Véase *Teoría de los sentimientos*, pp. 35, 144, 175, 232 y 237.

manejo individual del cuerpo y sus emociones fueron las estructuras más importantes y el principal artífice de esta relación, después de Dios, fue Satán.[10]

En los textos escritos por mujeres es posible encontrar, a lo largo de estos dos siglos, cambios en la percepción de los impulsos y los afectos como el hambre, la sed, el placer, el miedo y la ira, hacia sentimientos y emociones más complejos orientados directamente al control de esos instintos[11] mediante prácticas de contenido moral. Un ejemplo de estas modificaciones se nota en la reiterada asociación entre el pecado[12] y la culpa y su posibilidad de sublimación mediante la penitencia y la mortificación,[13] y el seguimiento de las virtudes como la fortaleza y la templanza. Así, estas mujeres transformaron lentamente sus pasiones, aprendieron a orientarlas y dirigirlas gracias al entendimiento y la voluntad que, a manera de dones,

10 La emergencia del pensamiento moderno en Europa occidental estuvo acompañada de un increíble miedo personificado en la figura del diablo; esta representación sintetizaba conceptos e imágenes que se habían concebido desde la Edad Media. Aunque plásticamente ya se había representado en el arte cristiano primitivo, su caracterización antropomorfa aún contaba con las características fisiognómicas de un ángel caído, con elementos grotescos como las uñas ganchudas, pero sin fealdad y delatado por su sonrisa algo irónica. Durante los siglos XI y XII se produjo una gran "explosión diabólica" que lo ilustra con ojos rojos, cabellos y alas de fuego; aludiendo al Apocalipsis se presentó como el gran devorador de hombres. Ya de manera más definida apareció entre los siglos XVI y XVII adquiriendo coherencia y relieve teológico. Véase LE GOFF, *La civilización y* DELUMEAU, *El miedo*, p. 361. Para el caso novohispano, una de las primeras aproximaciones al tema desde la perspectiva histórico-teológica ha sido estudiada por Fernando CERVANTES, *The Devil in the New World.* De manera particular para el caso de textos referentes a la espiritualidad femenina y asociando el tema con los procesos de civilidad y del comportamiento, véase LORETO LÓPEZ, "The Devil Women", pp. 181-199.

11 Término referido a conductas innatas y fijas comunes a la mayoría de los miembros de una especie. De acuerdo con diferentes teorías, se reconocen básicamente tres instintos; los del *yo* o de conservación del individuo, el sexual o de conservación de la especie y el de la muerte. De acuerdo con estos autores, se debe considerar la importancia del instinto en la formación de los sentimientos, tomando en cuenta el aprendizaje, el desarrollo de la personalidad y el carácter. HARRÉ y LAMB, *Diccionario de psicología*, pp. 233-234.

12 Se considera pecado a la transgresión intencional de un mandamiento divino. No es la transgresión de una norma moral o jurídica, sino la de una que se considera impuesta por la divinidad, dirigida a conservar el orden del mundo y hacer que el hombre desee el bien. En este sentido se considera al pecado original como la fuente de las transgresiones morales que, voluntarias o involuntarias, son generadoras de culpas imputables y de deudas individuales y colectivas, se haya o no consentido la falta. Véase ABBAGNANO, *Diccionario de filosofía*, pp. 272 y 894-895.

13 Como recomendación teológica se considera a la penitencia como el medio por excelencia para purificar el alma de sus culpas pasadas –partiendo del pecado original– y de las ofensas cometidas por los hombres contra Dios. Mientras que la mortificación es la lucha contra las malas inclinaciones individuales para someterlas a la voluntad y ésta a Dios y evitar ocasiones próximas al pecado mortal. "Cuando se trata de las almas proficientes, la mortificación consiste en el amor de Dios llevado hasta el sacrificio y la inmolación de sí mismo, tanto que según la *Imitación* [se refiere a la obra de Kempis *Imitatione Christi*] nuestro adelantamiento espiritual ha de medirse por la violencia que nos hiciéremos." TANQUEREY, *Compendio de teología*, pp. 464 y 499.

Dios les otorgó. De esta manera, fue perceptible el paso del amor pasional al matrimonio espiritual o del "sentir con los sentidos del cuerpo", mediante los diferentes grados de oración, corresponder a su Bien Amado con "los sentidos del alma".

En la ruta de purificación de las monjas o de las beatas, el eterno acompañante fue el Demonio. Se puede pensar en él como un personaje que se acopló plenamente como una figura de la modernidad, pues su aparición en América coincidió con la llegada de la imprenta y la difusión del cristianismo que presentó al miedo como un componente de las angustias apocalípticas. Su representación, aunque continuó poseyendo sus atributos plásticos y dinámicos tardo medievales, se enriqueció con elementos de la cultura popular y de esta manera apareció como elemento recurrente en los textos femeninos novohispanos. De manera particular, sus acciones afectaron a las mujeres elegidas de Dios alterando sus espíritus, oscureciendo su entendimiento y sentidos y poniendo a prueba su voluntad. Afectaba de manera particular el apetito sensitivo, provocaba fantasías y falsas visiones o incitaba al apetito concupiscible y generaba deseos y placeres desordenados, obsesionaba a las mujeres elegidas o se posesionaba de su cuerpo.[14]

La resolución del miedo en las sociedades modernas se expresó como experiencia emocional que tendió a liberar niveles de energía inhabituales en el organismo, provocando reacciones individuales y colectivas. Por esa razón, las manifestaciones de terror cobraron formas y gestualidades inusitadas. Se debe considerar que en todo este repertorio imaginario y real del dolor, aunque el poder del maligno se extendía sobre las partes sensibles del organismo, su acción se hallaba limitada por Dios que no le permitía tentar a las monjas más allá de sus propias fuerzas. Para esto ellas mismas desplegaban comportamientos que funcionaban como mecanismos de defensa[15] y que avivaban disposiciones emocionales asociadas al odio, a los escrúpulos o a sentimientos obsesivos.

14 Según los postulados teológicos era ampliamente conocida la función del demonio que se materializaba para atormentar y tentar a las almas. De manera más o menos duradera y violenta se aparecía ya fuera en forma de animales horrendos o de apuestos mancebos y en algunas ocasiones generaba diversos estados de obsesión o de posesión. Sus víctimas, en este último caso, sólo eran liberadas mediante exorcismos.

15 Los mecanismos de defensa son técnicas utilizadas por el *yo* para defenderse de la angustia y la ansiedad y su objetivo es separar la angustia de la conciencia del *yo*. Esto puede hacerse de diversas maneras según el grado de coherencia, razón de la realidad percibida. En este caso se puede hablar de la negación del rasgo desagradable del mundo percibido y contradice el principio de realidad. Harré y Lamb, *Diccionario de psicología social,* pp. 265 y 266.

El miedo como impulso emocional tomó sus propios causes dependiendo de sus formas y de la vivencia cotidiana de sus víctimas, por ejemplo, el miedo a lo desconocido, a la naturaleza, a la oscuridad, a los muertos y la muerte y al hambre, entre los más evidentes. Por ejemplo, la angustia individual que sentía Francisca de la Natividad[16] en el siglo XVII se podía traducir como parte de un miedo colectivo a lo desconocido y a la vulnerabilidad que representaba, para un grupo de mujeres, vivir solas. La huerta del convento, que aún se hallaba en construcción, estaba hecha...

> [...] habitación de millares de demonios [...] siendo ellos tan malos nunca les tenía yo miedo. Siendo yo tornera hice un demoñuelo de trapo con su cabeza y sus cabellos largos y una lengua colorada y todas las demás perfecciones de persona [...] pues todos los malos sucesos de pesadumbre y desgracias que me contaban ansi de fuera como de adentro del convento, me los había de pagar este patillas y ansi [...] le daba sentencia [...] a veces le daba pisadas, otras le cogía de los cabellos y lo arrastraba y otras lo sentenciaba a quemar y lo colgaba boca abajo y le ponía un poco de braza y le echaba sal y chiles y otras cosas muy sucias y lo quemaba [...] hacía esto con grandísimo contento y risa.[17]

El odio no sólo era una pasión esencialmente perversa, sino que siempre ha sido signo de impotencia y debilidad. Por eso, en la lucha contra el demonio, el enemigo detestado, se ejercitaban penitencias y sacrificios personales, ya que a él no se los podrían imponer, y con ellos fortalecían su propia voluntad y lograban dominar el miedo, y así podían reducir a una burlesca humillación imaginaria al personaje demoniaco. El contento y la risa de Francisca como manifestaciones del gozo no eran necesariamente una expresión de alegría; esta disposición emocional ligaba más sus gestos a la risa negra que a la felicidad. En la medida en que el odio no era una disposición emocional asociada con los buenos sentimientos fue necesario neutralizarlo en la medida de lo posible, ordenando el lugar y la función de cada personaje en el escenario del imaginario. Por esta acción, la priora amonestó a Francisca por la provocación que le hacía directamente al maligno y le ordenó deshacerse de su endemoniada marioneta previniendo que su enojo no se tradujera en males hacia la comunidad monástica.

16 La madre Francisca de la Natividad fue monja profesa en el monasterio de Santa Teresa de Puebla de los Ángeles en Nueva España. Su labor como amanuense de los escritos que prueban los dones extraordinarios en la Madre Isabel de la Encarnación y como priora del monasterio, una selección y trascripción de sus escritos pueden verse en LORETO L., "Escrito por", pp. 24-66.

17 Archivo del Convento de Santa Teresa de Puebla, en adelante ACSTP, "Éste es el cuaderno original de Francisca de la Natividad", *ca.* 1630, ff. 28v. y 29. En adelante, en los ejemplos aquí utilizados, he modernizado la escritura e introducido ortografía para facilitar su comprensión.

Como ocurre en toda sociedad que no está preparada técnicamente para hacer frente a un entorno amenazante, el miedo camuflado o manifiesto estaba presente en todas partes y era común a todos sus integrantes. Así como el mar había sido una provocación terrorífica del medio natural, los temblores,[18] los truenos y las inundaciones[19] infundieron temores similares por incontrolables y destructivos. En la medida en que el demonio podía actuar sobre las fuerzas de la naturaleza, desencadenaba tempestades, generaba angustias y activaba miedos colectivos que se traducían en representaciones imaginarias válidas como intento de explicación de su realidad; una de ellas se configuró mediante la figura demoniaca en su faceta de animalidad.

El demonio zoomorfizado representaba el miedo desmesurado, presente en todas partes y autor de la anarquía, de la inversión del mundo, de la confusión y la desorientación, asociándolo con las catástrofes del juicio final. Como componente del imaginario conventual, rescataba algunos elementos del pensamiento medieval y mostraba en el Nuevo Mundo una adaptación conceptual y plástica sorprendente.[20] Por su-

18 Los fenómenos naturales fueron una de las causas más conocidas de los grandes miedos colectivos; éstos también quedaron registrados en los textos de las visionarias en función de su moralización al asociarlos con las culpas emanadas de los desórdenes de la población. Las visionarias a partir de describir estos eventos y de otorgarles una posible explicación sobrenatural a las consecuencias causadas por éstos desplegaban su papel como intercesoras entre Dios y la sociedad. Por ejemplo: "El 16 de marzo de este año que va corriendo de mil setecientos y ocho hubo aquí un temblor muy recio [...] que me dejó a mí temblando y esperando por horas que volviese a la noche. [...] comencé a hablar con Dios y me dijo que estaba la ciudad de Puebla muy trabajosa porque se cometían muchos pecados en ella y para evitar estas ofensas y que las almas no se perdiesen iba dejando caer el azote de su justicia [...]" Citado por MYERS, "Fundadora cronista", p. 85.

19 Hasta la primera mitad del siglo XIX, en las sociedades hispánicas fue común el reconocimiento de patronazgos de santos como protectores ante los cíclicos eventos de la naturaleza. A manera de ejemplo, san José fue considerado patrón de Puebla contra las tempestades y las inundaciones y santa Bárbara contra los rayos. Un ejemplo de la recurrencia con la que se solicitaban estas intercesiones sucedió "el 17 del corriente a las 4 de la tarde [cuando se] inundó la plazuela de San Francisco y todas las casas de los vecinos de ella robándose diferentes oficinas de todas las casas inmediatas al río [...]" El afluente creció entre seis y siete varas fuera de su cauce, inundó acequias y se llevó en los días posteriores varios puentes en su camino. Como consecuencia de esto se organizó entre los habitantes una magna procesión que incluyó rogativas públicas y privadas con el objeto de desagraviar a Dios, además, el obispo autorizó varias procesiones durante el resto del año llevando en andas sendos santos por las principales calles de la ciudad. Archivo del Ayuntamiento de Puebla, Libro de Cabildo, núm. 34, 17 de octubre de 1697, f. 237v.

20 En los casos aquí tratados algunas representaciones imaginarias del demonio en el siglo XVII parecen retomar algunos elementos del Antiguo Testamento en el que se habla de demonios malos con un lenguaje que parece provenir del paganismo al representarlos como animales: "se reúnen hienas y gatos salvajes [...] allí descansan las lechuzas y encuentran su guarida" (Is 34,14). BARBAGLIO y DIANICH, *Nuevo diccionario de teología*, p. 965.

puesto que el contenido significativo de estos animales también se importó con sus respectivas posibilidades de ambivalencia.[21]

El toro y el caballo fueron parte de este simbolismo ligado a los avatares del ambiente. De manera particular, el bovino estuvo relacionado, a través de su mugido, con el trueno y el huracán en furia. Estas representaciones se acompañaban discursivamente de mensajes metafóricos que complementaban la idea al relacionar las acciones de los animales con sus cualidades. Un ejemplo de eso se mostró el día en que la madre Isabel de la Encarnación participaba en una procesión en su convento de Santa Teresa de la ciudad de Puebla:

> el diablo la odiaba [a la religiosa] y trató de impedir [su paso] poniéndose en el camino por donde pasa la dicha procesión en figura de toro negro [...] inmovilizando a Isabel de forma que toda la comunidad no la pudo arrancar del lugar donde estaba y así pasó la procesión por delante dejándola a ella hecha un mármol en aquella parte hasta que después la soltó.[22]

Después de un estado de tensión emocional causado por la combinación de miedos y angustias, la respuesta corporal podía desembocar en la inmovilización o en su defecto, en una serie de movimientos enloquecidos y anárquicos característicos del pánico, pero ¿a qué se le podía temer tanto?

Animales, demonios y aparecidos se cobijaban en las tinieblas nocturnas. Era el tiempo por excelencia en el que el diablo, bajo cualquiera de sus formas o maleficios, tramaba la posesión de hombres y mujeres. En la Biblia se había expresado por siglos el temor hacia el oscurecer, la desconfianza se colectivizaba, y se expresaba en términos de contraposiciones entre el día y la noche, asociando el destino de los hombres con la vida y la muerte o con su perdición o su salvación.

Después del atardecer se abría la posibilidad de que emergieran personajes nefastos reales e imaginarios. En ocasiones el miedo a lo desconocido evocaba visiones de entes pertenecientes a la mitología fantástica

21 La interpretación del significado de los animales en las culturas y en especial el análisis iconográfico de ellos ha sido objeto de innumerables y complejos estudios. No es posible asignarles un solo significado para toda circunstancia. Para no abordar las complejas gradaciones de sus simbolismos, bástenos señalar que incluso una misma forma animal puede tener valoraciones contrapuestas. Si examinamos a conciencia los bestiarios fácilmente nos daremos cuenta de que los animales más frecuentes sobre todo son leones, serpientes y dragones y tienen de ordinario un significado doble, alternativamente bueno y malo, maléfico y benéfico. BEIGBEDER, *Léxico de símbolos*, p. 45.

22 Se refiere a la procesión que se hacía cada año tres días antes de la Asunción de Nuestra Señora. ACSTP, "Escrito por el padre Miguel Godínez", *ca.* 1630, manuscrito. Al respecto se ha hecho una selección y trascripción de este texto en LORETO L., "Oír, ver, entender", en *Diálogos Espirituales*, pp. 154-200.

medieval como los enanos y los duendes. Éstos aterraban a hombres y mujeres porque eran considerados en la misma categoría que los aparecidos, como seres pertenecientes a otro orden material. Asociándolos con los seres que vivían en las cavernas, cuevas o en las galerías subterráneas y de acuerdo con la complejidad de los escenarios y el elenco de los personajes se reconocían como benéficos o maléficos; en este caso, sobre el techo de la celda de Francisca de la Natividad los demonios en figura de enanos

> [...] andaban los demonios como carretas, debajo andaban como que con picos abriesen las paredes con tal ruido que alborotaban a las monjas que pensaban eran ladrones, andaban como una manada de yeguas que trillaban. Otra vez aparecía un ermitaño con barba larga con un rosario de cuentas gordas y al pasar las cuentas hacía tanto ruido que la misma priora y otras monjas fidedignas lo oían.[23]

En este discurso, los demonios eran temidos porque, entre otras cosas, provocaban la ruptura del orden cotidiano; aterraban ya fuera por sus acciones, por la constancia de su repetición o por su procedencia en este caso de las entrañas de la tierra,[24] o simplemente por activar el miedo mediante ruidos extraños sugiriendo la posible intromisión de algún desconocido.

Queriendo eufemizar el miedo, éste se asoció con la "noche oscura del alma". Para los elegidos era una de las vías de unión con Dios,[25] "el alma está en una suspensión sin poder atender a nada, está tan metida en sus penas que no quiere salir de ellas. [Tengo] avenidas de tentaciones contra la Fe y es tanta la oscuridad del entendimiento que me acontece decir que pierdo el juicio", decía Isabel de la Encarnación a su confesor, complementando esta imagen de incertidumbre, la indiferencia del Señor ante sus necesidades espirituales. La indiferencia del Amado le hacía sentir

23 Godínez, "Escrito", f. 20v.

24 Entre los siglos xiv y xvii se retoman elementos iconográficos para describir la geografía del infierno. Pasando sus puertas aparecen árboles de fuego en cuyas ramas están colgados los pecadores, ríos donde los culpables están más o menos sumergidos, abismos con humaredas de olores intolerables, lagos de fuego, y de hielo, animales formidables, sapos, serpientes, bestias que se alimentan con las almas de los avaros. Esta iconografía se enriqueció a partir del siglo xiii con elementos procedentes de oriente y después del xvi con la americana. Delumeau, *El miedo*, pp. 362 y ss.

25 La noche oscura era una prueba que formaba parte de la contemplación infusa mediante la cual Dios comenzaba a comunicarse con el alma, pero de modo indirecto de tal manera que la persona elegida no percibía la presencia divina y su ausencia era causa de impresión dolorosa y angustiosa. "En este tránsito la razón se nubla, se halla el alma a manera de la noche, en medio de sequedad, tibieza, ansiedad y tedio en medio de fuertes tentaciones contra la fe." El exponente clásico de este tránsito místico es por supuesto san Juan de la Cruz y su obra escrita *Subida al Monte Carmelo*.

"que todos los tormentos del infierno son pocos para ella y los abraza de buena gana para satisfacción de la justicia de Dios".[26]

Para el resto de las monjas, la noche se convertía en un lapso que debía transcurrir albergado por la paz nocturna esperando el regreso de la normalidad cotidiana que acompañaba cada nuevo amanecer; de manera metafórica se asimilaba día a día el mensaje evangélico; después de la muerte existía la esperanza de la resurrección a la vida eterna. Este binomio entre la oscuridad y la luz era cíclico y cotidiano, pues siempre se vivía en peligro; era necesario y hasta imprescindible santificar la noche mediante las oraciones del Oficio Divino.[27]

De manera común en este discurso terrorífico, los aparecidos o la presencia de los muertos podía ser sólo una de las múltiples caras del maléfico que, dado su poder sobre las cosas materiales e inmateriales, utilizaba su imagen para atormentar. El repertorio de aparecidos incluyó lo mismo visiones de fantasmas que de muertos o almas en pena. Los fantasmas provenían del mismo mundo cobijado por la luna, podían ser malos, hacer daño y anunciar pestes, fiebres, enfermedades, malos presagios o aparecer acompañados de tormentas y rayos.[28]

En la mentalidad colectiva del periodo que estudiamos, con frecuencia la vida y la muerte no aparecían separadas por un corte nítido. Los difuntos ocupaban un sitio en el universo al menos durante cierto tiempo. El pasado no estaba realmente muerto, en cualquier momento podía hacer irrupción en el presente.[29] Este modelo esquematiza la dinámica de los conceptos de la sociedad barroca, pues los seres en tránsito no eran necesariamente nefastos; de hecho, podían ser buenos y continuar generando

26 Godínez, "Escrito", f. 39.

27 Dentro de las horas del Oficio Divino, maitines y laúdes tienen una gran carga espiritual, psicológica y social. La noche con su cielo estrellado, la oscuridad y el silencio invitan a la oración y al recogimiento; también se presta para las horas tenebrosas, encubridoras de delitos. Esas horas se santifican orando y desagraviando, acompañando a los enfermos graves a distancia, velando el descanso. Iguacén Borau, *Diccionario del patrimonio cultural*, p. 647.

28 A Isabel de la Encarnación "el demonio en figura visible de una espantosa fantasma se puso encima de su cuerpo cogiéndole las manos por las muñecas y causándole tan intenso frío que se elevan las carnes". Godínez, "Escrito", f. 4v.

29 Se conocen dos maneras diferentes de creer en las apariciones de los muertos. Una animista antigua y popular que exponía implícitamente "la supervivencia del doble". Se consideraba a los aparecidos como seres ligeros semimateriales, semiespirituales que formaban parte de un mundo integrado y en equilibrio entre las fuerzas materiales y espirituales. El difunto –cuerpo y alma– continuaba viviendo cierto tiempo y volvía a los lugares de su existencia terrestre. La otra concepción, la trascendental, fue la de los teólogos que intentaban explicar la presencia de los muertos por el juego de fuerzas espirituales. Se debe considerar que la separación radical del alma y el cuerpo en el momento de la muerte sólo progresó con lentitud. Delumeau, *El miedo*, pp. 107, 119 y 123.

emociones y pasiones en los vivos.[30] En ocasiones las descripciones muestran claramente la ambivalencia del mensaje imaginario; el contacto con los muertos, que en principio podía causar espanto, mediante un cambio de actitud emocional de la persona receptora se transformaba en algo positivo incorporando sentimientos como la paz espiritual o la alegría.

En relación con los aparecidos, frecuentemente se aludió a la geografía de la salvación cuando se trató del purgatorio. Según la documentación, algunas mujeres mediante el poder de bilocación lo visitaban y describían. Josefa de San Luis Beltrán, la falsa visionaria estudiada por Antonio Rubial, respondió a su "Amado" sobre lo que había visto y sentido en uno de sus raptos; "Vide, amantísima dulzura de mi alma, un sitio todo de horrores lleno, donde se oyen y se miran diversidad de penas y tormentos, y juzgo que debe ser el purgatorio porque consolaban ángeles a vuestros afligidos y el padecer con esperanzas es sólo permitido a este puesto [...]"[31]

En otras ocasiones las almas de los condenados se les aparecían a las monjas iluminadas implorándoles su intercesión mediante ruegos para acortar la purga de sus penas. Como resultado de estas intervenciones, los demonios se cobraban las pérdidas de estas almas mediante tormentos asestados en el cuerpo de las interlocutoras.

Estos conjuntos de apariciones aterradoras eran capaces de ocasionar desequilibrios en el universo cotidiano de las monjas, dado que entre sus efectos causaban turbación, tristeza y desaliento, afectando los sentimientos, melancolizándolos; de hecho está propensión emocional fue una de las características más buscadas y reconocidas para diferenciar las visiones beatíficas de las falsas.[32]

Durante el siglo XVII y parte del XVIII, el miedo a la muerte se sublimó a través del cuerpo muerto de las monjas "de heroicas virtudes" que morían en olor de santidad. Mediante su conducta ascética se convirtieron

30 Cuenta la madre Francisca de la Natividad que Isabel de la Encarnación, después de quedar "despedazada" con fuertes tormentos, continuamente se le aparecía su padre "y dos hermanas que murieron niñas y la mayor era inocente y se llamaba Francisca y la otra Juana [...] juntas las hermanas la venían a visitarla (yo no lo veía ni oía pero después me lo decía Isabel) que venían con sus girasoles y rosas [...] y se las daban a Isabel y jugaba con ellas y haciéndoles mil caricias ella se alegraba mucho". Francisca de la Natividad, "Éste es el cuaderno original", ff. 21 y 21v.

31 Véase RUBIAL GARCÍA, "Josefa de", p. 190.

32 Durante la Edad Media y principios del Renacimiento la melancolía se asoció con la tesis demonológica que aludía a la negrura y la perfidia del diablo en favor de la generación de bilis negra. Antes de asociarse como patología, se interpretó como disposición emocional proclive entre las mujeres. Véase KLIBANSKY y PANOFSKY, *Saturno...* En el siglo XVII se llegó a pensar que el humor melancólico era el estado en el cual se complacía el diablo, característica reiterada en los casos de brujería y alumbradismo. PEWZNER, *El hombre culpable*, p. 87.

más que en modelos, en víctimas de autosacrificio por el género humano que garantizaban la salvación del pueblo que las cobijaba en vida.[33] No resultaron extraños, como señalan los relatos hagiográficos, los casos en que las mujeres se trasformaron en reliquias aun antes de la muerte.[34] Como complemento, las monjas-reliquia perpetuaban en la tierra la existencia de difuntos elegidos, actuaban como intercesoras y desplegaban su taumaturgia otorgando consuelos y haciendo milagros *post mortem*.[35]

EL HAMBRE, EL CUERPO Y EL DOLOR

Además del temor a lo desconocido, a la naturaleza, a la oscuridad, a los muertos y a la muerte, el miedo al hambre acompañó las vivencias cotidianas del mundo occidental a lo largo de los siglos XVI al XVIII. Ésta fue enfrentada por las místicas y visionarias de diversas maneras. Públicamente ellas desplegaron a través de esta urgencia colectiva sus poderes taumatúrgicos. De manera individual y comunitaria, sublimaron su presencia; mediante la ascética se integró como parte del autosacrificio individual de religiosas ejemplares y de manera comunitaria la normaron gracias a las recomendaciones tridentinas, convirtiendo el ayuno en prueba de amor a Dios.

Aludiendo, en más de un caso, al milagro hecho por Cristo de la multiplicación de los panes, estas mujeres enfrentaron este tipo de necesidades biológicas, distribuyendo, entre los más necesitados, parte de las reservas alimenticias comunitarias. Por ejemplo la beata queretana Francisca de los Ángeles describe las penurias y necesidades que pasaron los indios de las inhóspitas tierras en las que ella realizaba conversiones:

33 El culto a las reliquias fue una de las formas mediante las cuales la devoción tardo medieval hacía hincapié sobre el cuerpo al igual que los procesos físicos manifiestos como algo sagrado digno de veneración. Según algunos testimonios, las reliquias eran mucho más que meras ayudas para los recuerdos piadosos; los restos eran santos en sí mismos que ya vivían con Dios como cuerpos incorruptos y glorificados, cosa que el común de los mortales sólo alcanzaría al final de los tiempos. WALKER BYNUM, *El cuerpo femenino*, p. 165.

34 Esta idea puede verse en COURCELLES, "Les corps des saints", p. 51. Para Nueva España podemos citar, entre varios ejemplos, el de sor María de Jesús, cuyos poderes taumatúrgicos en los milagros que hizo en vida, al igual que los sucesos prodigiosos o maravillosos *post mortem*, se asociaron con la santidad. La crónica menciona que con los lienzos con los que se limpió el sudor de su rostro "se consiguió la salud de muchos enfermos". JESÚS MARÍA, *Vida, virtudes*.

35 Lo maravilloso siempre conserva elementos sobrenaturales. *Mirabilis* en el occidente medieval es el maravilloso con sus orígenes precristianos que, en su evolución, desemboca finalmente en el *miraculum* cristiano, que es sólo un elemento restringido del vasto dominio de lo maravilloso. LE GOFF, *Lo maravilloso*, pp. 12-13.

> [...] en una ocasión no habiendo más que una fanega [de maíz] y siendo los indios de ración más de quinientos y cincuenta fui en el nombre del Señor y les repartí, dándole lo bastante a cada uno, y se quedó el montón de la misma manera que estaba, y de esta suerte se pasó y conservó el montoncito de maíz hasta que se pudo comer el de las milpas.[36]

Muchas veces las hambrunas se asociaron con otros eventos naturales como sequías, inundaciones y temblores que cíclica e imprevisiblemente experimentaron las frágiles sociedades antiguas y modernas. Estos acontecimientos sirvieron de marco referencial para la realización de milagros que, a manera de resoluciones inmediatas, otorgaban poder y prestigio a religiosas y siervas de Dios.

Independientemente del voto de pobreza y del carisma de cada orden, en el transcurso de las fundaciones conventuales, la extrema austeridad en la comida fue una situación común. Las monjas pasaron días enteros sin tomar alimento como lo muestran las crónicas; así, mediante el sacrificio personal y a costa de su propia salud, ellas contribuyeron al éxito de sus monasterios. En este periodo, a través del manejo de limitaciones alimenticias, religiosas y visionarias aprendieron también a sentir y en este proceso generaron sentimientos que muestran, mediante la adaptación a las circunstancias, las variadas concepciones del universo en el que vivían día a día, otorgándole coherencia y continuidad.

Isabel de la Encarnación o María de Jesús o la misma María de San José, como muchas religiosas en la Nueva España, habían vivido épocas difíciles e inseguras, producto de una sociedad frágil, altamente vulnerable y en estado de alerta biológica cotidiana. Sentir hambre se asoció con el dolor físico y mental y varios fueron los caminos de compensación material y emocional para aliviarlo. Durante la primera mitad del siglo XVII, la inedia o abstinencia de alimento permutó en ciertas religiosas el miedo en el sacrificio y el sufrimiento mediante duras penitencias y mortificaciones como una posibilidad de acercamiento a Dios, representando este acto una oportunidad para su salvación y la de los demás.[37]

36 GUNNARSDOTTIR, "Una visionaria", p. 244. Debe recordarse que durante el siglo XVII, la secuencia cronológica de epidemias y crisis agrícolas fue notoria coincidiendo la descripción anterior con la "gran hambre" que azotó diversas regiones del virreinato de Nueva España durante el periodo 1692-1693. Véase MIÑO GRIJALVA, *El mundo novohispano*, p. 25.

37 Respecto al sufrimiento se reconoce que una propensión psicológica, por generalizada que sea, no basta para explicar un orden cultural. Sin embargo, lo contrario sí parece cierto: las pautas de una cultura, su sistema de creencias, sus formas de orden, deciden inclinaciones psicológicas típicas y también patologías típicas. Dicho de otro modo: las neurosis también tienen historia y son en cierta medida históricas. Este argumento se puede hacer extensivo a los estados sicóticos. Véase ESCALANTE GONZALBO, *La mirada de Dios*, p. 73.

Por medio de la documentación, vemos aparecer comportamientos asociados con la deficiente alimentación que van desde el desgano asociado con anemias provocadas por ayunos prolongados, hasta complejas reacciones hemorrágicas. En este cuadro, la descompensación metabólica tuvo entre sus características externas, acciones vomitivas y gestuales muy conocidas en la época. En este mismo sentido, conviene considerar que, después de los prolongados ayunos, ya no era posible distinguir claramente entre los componentes los sensitivos de los imaginativos, entre el hambre como necesidad y el apetito como componente del placer, que asociaba el olor, sabor o aspecto de la comida, porque ambos mecanismos formaban parte de un proceso complejo que se encontraba francamente alterado. Habría que pensar que estas manifestaciones somáticas, que develaban signos de anorexia, depresión y melancolía, pudieron estar relacionadas con componentes fisiológicos y sociales que facilitaron la predisposición de las mujeres hacia cierto tipo de experiencias corporales.[38]

Las expresiones de miedo al hambre y al dolor, y su resolución mediante prácticas ascéticas en las religiosas, pueden considerarse como uno de los ejemplos del sufrimiento psíquico femenino que se organizó a partir de la introyección de la noción fundamental de culpabilidad.[39] Este concepto estructuró, en gran medida, las manifestaciones de espiritualidad monacal y permitió el desarrollo y la expresión de actitudes emocionales que caracterizaron la sensibilidad de la época barroca. Y ¿cómo no pensar y reproducir en sí mismas el esquema de Cristo crucificado y sangrante? ¿Cómo no evocar imágenes en las que la angustia de la agresión, el sufrimiento y la muerte eran más que patentes?[40] La culpa estaba activada

38 Se pueden documentar casos de enfermedades carenciales combinadas. Éstas son originadas por una dieta que no suministra algún elemento nutritivo esencial para la salud en cantidad adecuada lo cual al mismo tiempo suele coincidir con la falta de otros nutrientes. Las deficiencias mixtas abundan más que las simples. Así una persona puede estar afectada simultáneamente por diversas enfermedades carenciales aunque sólo resulte manifiesta una al momento de diagnosticarse; este tipo de padecimientos son frecuentes en pacientes con anemias y desnutrición. RUSSELL y LOEB, *Tratado de medicina interna*, p. 538.

39 De acuerdo con la sicopatología occidental contemporánea, las ideas de autodepreciación, autoacusación, indignidad o culpabilidad, así como las conductas suicidas representan los criterios diagnósticos esenciales de la depresión melancólica característica del sufrimiento psíquico. La experiencia dolorosa del melancólico y del obsesivo está centrada en el sentimiento abrumador de una culpabilidad personal que corroe su ser y del cual parece imposible poder liberarse jamás. Existe una verdadera analogía entre esta vivencia y el discurso cultural, arraigado este último sobre todo en la tradición cristiana centrada en la problemática del pecado original y la culpa y en la redención por medio del sufrimiento de Cristo. PEWZNER, *El hombre culpable*, pp. 115-116.

40 La sangre era considerada el fluido básico del cuerpo y en la mujer constituía el soporte fundamental de la vida humana. La teoría médica sostenía que su derramamiento purgaba o limpiaba a aquellos que la derramaban. Estas consideraciones médicas podían conducir a la asociación del derramamiento de

y habría que expresarla en el cuerpo vivo; era una forma de objetivizar el miedo, de procesarlo individualmente.

Una de las más conocidas ambigüedades conceptuales esbozadas en la documentación durante el periodo de estudio fue la asociación de la mujer con el cuerpo o con la humanidad de Cristo –en relación con sus pérdidas de sangre y su capacidad nutricia–, lo cual permitía homologías e imitaciones sobre todo relativas al dolor corporal; en contraposición, al hombre se le asoció con la divinidad. Francisca de los Ángeles, durante sus retiros, ayunaba y se mortificaba durante semanas antes de las fiestas de la Anunciación, la Purificación, la Semana Santa y la Navidad, y usualmente sus esfuerzos resultaban en espléndidas uniones con Dios, como sucedía durante la Pascua de la Semana Santa, cuando habitualmente recibía la estigmata.[41] Esta idea también contribuyó a comprender la encarnación de Dios en el cuerpo humano. Así, mediante el dolor y el sufrimiento, las mujeres sentían el cuerpo de Cristo y participaban activamente de la pasión del Señor, no sólo eran sus representantes.

La teología postridentina retomó estos presupuestos de espiritualidad haciendo énfasis en el pecado original asociado de manera más directa con la culpa y la redención, y en el marco de la acendrada religiosidad monástica, este mecanismo de mimetismo doloroso tendió a volverse algo netamente femenino. La siguiente descripción evoca la recurrente imagen que asocia a las visionarias con la crucifixión, cuando se hacía alusión a las etapas por las que debían cruzar para avanzar en la vía de unión con Dios:

> Hermana no estás nunca sola, ni el amor de vuestro esposo lo permitiera cuando os mira estudiosa de la lección que os enseña. Sabed que esta cruz está labrada es una y vuestra alma unida con vuestro amado [.] No ignoráis [que] estáis crucificada con Él pues Él que está en su lugar os clavó dejándoos ya en la cruz y en ella gozáis sus alegres dulzuras, que os comunica el mismo Señor con quien estáis unida.[42]

---

la sangre de Cristo en la cruz que purga nuestro pecado con la expiación y que alimenta nuestra alma con la eucaristía. WALKER BYNUM, *El cuerpo*, p. 189. A través de las escenas de la pasión de Cristo, el arte se apropió de esta nueva forma de terror, estas escenas prácticamente desconocidas en la época románica y raras en la gótica se multiplicaron y fueron pocos los pintores que a partir de entonces no tuvieron como tema la crucifixión y la flagelación o que no pintaran a Cristo sobre la tierra yaciente cubierto con su propia sangre. ROUX, *La sangre*, p. 166.

41 La mezcla o fusión de géneros que aparece implícita en los supuestos medievales permite comprender a las mujeres místicas con características masculinas, especialmente inclinadas a imitar y fundirse con el cuerpo de Cristo mediante la imitación, por ejemplo a través de los estigmas. WALKER BYNUM, *El cuerpo*, p. 180. Como ejemplo de continuidad de esa práctica puede verse para el caso novohispano a GUNNARSDOTTIR, "Una visionaria barroca", p. 215.

42 LAVRIN, "Sor María de", p. 130.

La muerte, como forma de acercarse a Cristo, también fue asimilada y uno de los caminos más conocidos de este proceso fue el recorrido por santa Teresa que culminaba, según algunos de sus escritos, en una intensa búsqueda, como puede verse en cuadros que expresan su extrema ansiedad emocional. Sin embargo, dado que encontrarla de manera personal desembocaba en la condenación eterna, se resignó a vivir ascéticamente como una prueba de amor; nada la pudo liberar de su interminable tortura.[43]

La conjunción de la ascética y la mística, como esquema de validación de la espiritualidad experimental femenina, permitió la emergencia de un género de escritura en el que se recurrió continuamente a la utilización de exageradas metáforas corporales que expresaban la dinámica entre las visiones y sus efectos físicos, ya fueran "trabajos" impuestos por Dios o tormentos causados por el demonio. Esta relación era posible gracias a la flexibilidad con la que se interpretó el significado religioso del cuerpo y del alma. Esta idea partía del presupuesto de la existencia de ambas entidades como parte integrante de la persona como una sola unidad, y fue recurrentemente utilizada en el catolicismo de los siglos XVI y XVII.[44]

Esta propuesta, en apariencia armoniosa, expresaba también un problema teológico: la resurrección de los muertos. Este concepto parecía requerir una teoría de la persona en la cual ésta apareciera como algo íntegro. Santo Tomas logró resolverlo planteando una relación de franca separación y a la vez de codependencia de ambos elementos gracias al atributo de instrumentalidad y organicidad del cuerpo humano, mediante el cual éste se ponía al servicio del alma. De acuerdo con este planteamiento, el sufrimiento y el dolor actuaban sobre una sola entidad; de esta manera, las personas eran sus cuerpos y, en el caso de las visionarias, si éste se al-

43 Es importante señalar la importancia del modelo teresiano en la construcción de la sensibilidad barroca iberoamericana. Para Nueva España se puede mencionar a Isabel de la Encarnación, quien "había llegado en esta vida a tan alto grado de paciencia que no se hallaba sin padecer, tenía grande aprecio por el camino de la cruz sin la cual ya no quería pasar a imitación de su santa Madre Teresa de Jesús, quería morir o padecer, cumpliόle Dios también las medidas de este deseo que son muy pocas". GODÍNEZ, "Escrito", f. 54 v.

44 Según las obras de escolástica de los siglos XIII y XIV la relación entre el cuerpo y el alma era mucho más estrecha e íntegra de lo que fue a partir del siglo XV. En la civilización medieval y durante el renacimiento temprano la definición de la relación entre el alma y el cuerpo responde a un conjunto confuso de tradiciones populares, locales y de referentes cristianos que colocaban al hombre asociado y dependiente de su medio natural. En la sociedad moderna, aunque el hombre está en el centro del universo teocéntrico, el cuerpo se va constituyendo en un factor de individuación basado en principios de fisiología humana. Este proceso va a la par de la lenta desacralización de la naturaleza y la moralización de los comportamientos. Para comprender de manera general este cambio puede consultarse a LE BRETON, *Anthropologie du corps*, pp. 46-52.

teraba mediante acciones voluntarias, celestiales o demoniacas, el alma se alteraba en la misma proporción.[45]

En los documentos es perceptible la existencia de conjuntos o sistemas orgánicos sobre los que las milicias de Satán atentaban de manera particular. Valiéndose justamente de esta relación psicosomática, toda acción del demonio, encaminada a probar la fe de las monjas y a purificar su alma, se articulaba y cobraba sentido. El primer agrupamiento, que es el que aquí presentamos, se articuló a partir de la multiplicidad de funciones desempeñadas por la boca, misma que se consideró como la sede de la palabra (*logos, verbum*), espacio de ingreso del alimento, instrumento de comunicación afectiva a través del beso y de la alegría mediante la sonrisa. En la boca resonaba la palabra de Dios (Dt 30,14) y en el paladar se depositaba su dulzura (Sal 119,103). La boca era un símbolo femenino del poder creador, un símbolo creativo, la manifestación más elevada del grado de conciencia. Mediante su articulación sonora, a través de la confesión, expresaban las religiosas su percepción del mundo. Los labios, la boca y la lengua eran presentadas formando parte de una misma matriz capaz de mantener el orden.[46]

Como complemento, los labios, el paladar y la lengua, con los maxilares se estimulaban reclamando su unión, lo que tenía como resultado el silencio, que como rito de penitencia y mortificación era una invitación a la meditación, práctica cotidiana que evocaba cada día la mudez de la muerte. Como contraparte, el rumor excesivo en los oídos y la movilidad desordenada de la lengua hacía perder la conciencia de la dimensión divina. La ausencia de palabras también se asoció con la fuerza del demonio para evitar que las monjas pudieran orar, hablar coherentemente o comulgar.[47] Estas acciones se revertían una vez que se identificaba a su malvado artífice y, mediante la intervención divina, recuperaba la boca su posibilidad de reanudar el diálogo espiritual mediante la emisión de palabras como amén, la confesión, la comunión, el rezo o el canto.

45 Santo Tomás se sirve de la dicotomía aristotélica forma/materia para explicar la resurrección del cuerpo después del juicio final. El alma como forma sustancial sobrevive a la muerte, pero la persona plena no existe hasta que el cuerpo (la materia) recupera su forma al final de los tiempos.

46 Miranda, *Il corpo*, p. 254.

47 A sor María de Jesús Felipa después de haber tenido una fuerte rencilla con otras religiosas sintió que el demonio "le avivó [...] la imaginación con unas especies de pecados, que me parecía cierto los había cometido, pero no los había confesado. Y así me resolvía a no comulgar, pero hacía refleja [reflexión] sobre aquello para confesarlo y no ataba ni atinaba porque se hacía un enredo que no lo entendía". Lavrin, "Sor María de Jesús", p. 154. Este párrafo muestra la dinámica de las disposiciones emocionales que al moralizar la ira la transforman en culpa y angustia expresadas en confusión.

La boca también articulaba un conjunto orgánico más complejo que vinculaba al cuerpo interna y externamente como un todo a través de la inedia. El seguimiento de esta práctica ascética por necesidad o por iniciativa personal fue un importante componente del misticismo barroco.[48] Fue una prueba que apareció acompañada de sus respectivas tentaciones, en la cual el control real o extraordinario sobre una necesidad vital como era comer, involucraba, además del cuerpo, emociones, afectos y sentimientos mediante el dolor y el sufrimiento, en ocasiones más mental que físico. A Isabel de la Encarnación los demonios:

> Cogíanle las entrañas dentro del cuerpo y las torcían causándole un dolor intolerable de cólica y no le permitían de tomar cosa de sustancias, si a pura fuerza tomaba algo, luego lo trocaba pasándolo de la boca a los ojos [...] y el dolor causaba espanto a las circundantes y esto con movimiento tan profundo que ponía grima [lágrima]. Inflamole el hígado con tan grande y tan artificial fuego que se abrasaba como en vivas llamas.[49]

Imitando la acción divina en el alma, el demonio asediaba a la monja externamente mediante tentaciones contra la castidad, de la misma manera que a santa Catalina, san Francisco Javier o a santa Teresa, todos modelos recurrentes de santidad tridentina. Internamente Satán se aposentaba por momentos dentro del cuerpo, golpeándolo, hiriéndolo o afectándole las funciones de supervivencia trabándoles las quijadas, impidiéndoles la ingesta alimenticia o la sagrada comunión.

Al igual que en la simbología de las representaciones zoomorfas, las antropomorfas también se importaron del imaginario medieval con su dinámica de doble significación. En la medida en que el cuerpo fue creado a imagen y semejanza de Dios, éste sólo adquiría de manera transitoria características peyorativas cuando estaba asociado con acciones demoniacas. En los relatos hagiográficos encontramos a la boca, descrita con las orejas, emitiendo gritos de dolor, angustia y desesperación a partir de la penetración imaginaria del mal por los orificios auriculares –en forma de culebras o víboras–. Su gestualidad unida a la pérdida del equilibrio formaba parte de una interpretación explicativa que esquematizaba de alguna ma-

48 Reconocía un teólogo que dentro de los fenómenos místicos extraordinarios se comprendían los psicológicos y entre éstos sobresalía la abstinencia o inedia que se asociaba con los santos o personas que han iniciado su paso por la vía unitiva o con los estigmatizados. El discernimiento sobre su validez radicaba en saber si la abstinencia es total de líquido y sólido, si era duradera o temporal o si se podía mantener el organismo a base únicamente de la sagrada comunión. Al respecto véase TANQUEREY, *Compendio*, p. 969.

49 GODÍNEZ, "Escrito", ff. 47v.-48.

nera la funcionalidad de este sistema orgánico. El cuello integraba a este conjunto con el resto del cuerpo y sobre él también se ejerció dolor con la intención de alterar la postura erguida; así la postración violenta aparecía como uno de los signos de la irracionalidad, del caos y la anarquía.[50] La manera más extrema de atribuir a la boca connotaciones negativas se asoció con su representación plástica de entrada al inframundo, puerta con la que se iniciaba la geografía infernal.[51]

El demonio ejerció su dominio en todo el conjunto corporal de las visionarias que presentaban en sus trances de posesión un despliegue de movimientos corporales y emocionales que obedecía, según los exorcistas, a la alteración del entendimiento, grave situación dado que se trataba de una de las potencias del alma que permitían conocer a Dios. Los remedios conocidos para romper con esa relación de dominio del mal fueron los sacramentales y los objetos benditos como crucifijos, reliquias o agua bendita, pero nada se comparó con la recomendación del *Ritual Romano; De exorcizandoos obsessis a daemonio,* de complementar la purificación del alma con una buena confesión, oraciones, un adecuado régimen de ayuno y de proporcionar a la posesa (cuando estuviera calmada) la sagrada comunión, así, por medio de la boca entraba en el cuerpo de las monjas El que venció a Satanás. La hostia recordaba cotidianamente el extraordinario significado religioso del cuerpo de Dios.[52]

De la gula a la templanza

Al igual que para las monjas, beatas y visionarias la relación con la comida estuvo mediada por su limitada, alterada y simbólica ingesta, para el resto de las comunidades monásticas ésta fue objeto de regulación pues la gula, que se consideraba el placer desordenado de comer y beber, con la lujuria,

50 Planteamiento que desarrollé en "The Devil". Habría que pensar en la relación cuello-garganta como conjunto orgánico que alterado era utilizado de manera recurrente como justificación de la inedia y como conexión con la mitad superior del cuerpo.

51 Dentro de las connotaciones negativas de la boca surgió, dentro del arte religioso, la asociada con la representación de Satán como un gigante devorador de las almas de los condenados, aspirándolas y expeliéndolas alternativamente, mientras exhala llamas y humo de su horrible boca. Emilio Male, *L'Art religieux á fin du Moyen Age*, p. 468, citado por Delumeau, *El miedo*, p. 362. Esta imagen, que asocia el hambre canina o bulimia con la gula, de manera semejante describe para el caso novohispano la función de la boca del infierno.

52 En este sentido la recepción eucarística se fue convirtiendo en un canibalismo simbólico: los devotos comían y de este modo se arrogaban el poder de Dios torturado. Walker Bynum, *El cuerpo*, p. 166.

fueron consideradas pecados capitales;[53] ambos formaron parte del apetito concupiscible mismo que, a través del gozo, satisfacía al placer incitando al deseo y excitando los sentidos. Su transformación en sentimiento y en emoción controlada por la voluntad requirió de la adecuación de un concepto que funcionara como contraparte y diluyera su peligroso efecto; éste se materializó en la virtud cardinal de la templanza.

Durante nuestro periodo de estudio, los movimientos impetuosos del apetito sensitivo que afectaban directamente al funcionamiento orgánico debían domeñarse. Partiendo de este presupuesto, se "educó" el deseo desordenado de comer; finalmente éste se tradujo en una prueba de los avances espirituales de cada monja. Por ejemplo Juana de San Ildefonso, monja profesa en el convento de la Concepción de Puebla, hacia 1615, "ayunaba mucho y comía muy poco y sin ninguna salsa y con indiferencia del sabor o mal guisado, pues tomaba alimento sólo para sobrevivir". En una ocasión, ya entrada en años y llena de enfermedades, tuvo antojo de un cacao tostado y lo pidió; las religiosas que la asistían fueron a buscarlo y en el ínterin ella lo halló y al momento de tenerlo en su mano no lo llevó a su boca pareciéndole que "al privarse de aquel gustillo edificaba su fe".[54]

Mediante el seguimiento de la templanza, se le asignó al acto de comer tan sólo una función nutricia, indispensable para garantizar el adecuado funcionamiento de la máquina perfecta que era el cuerpo humano, que se debía mantener "para pagar el indispensable tributo y pensión de nuestra débil carne", decían las monjas.

El ayuno señalado por la Iglesia, además de estar cargado de fuerte contenido simbólico, fue un hecho que activó un conjunto de respuestas emotivas y corporales que se complementaban cíclicamente, otorgando especial solemnidad a determinados días y horarios monacales. La mesura del alimento, considerando cantidad, calidad y tiempos de ingesta, y la intención de su control, adquirió sentido como parte del sacrificio penitencial obligatorio para los católicos, y de manera por demás especial para las comunidades monásticas.[55]

53 Para los teólogos, ambos pecados estuvieron asociados con los instintos de supervivencia sobre los que se centraron las orientaciones teológicas desde el siglo XIV. Éstos al traducirse en pasiones hacían perderse a los hombres, pues se consideraban movimientos impetuosos del apetito sensitivo. TANQUEREY, *Compendio*, pp. 535 y 536.

54 Archivo del Convento de la Purísima Concepción de Puebla, "Vidas o noticias de algunas religiosas que han muerto en el convento de la Purísima Concepción de Puebla de los Ángeles, desde su fundación, año de 1593 hasta el año de 1693", manuscrito, f. 232 v.

55 Mediante la abstención total o parcial de comida y bebida se avanzaba en el camino de la perfección y su fin era dar más eficacia a la oración. Además de los días marcados por la Iglesia en general cada

Parte de la evolución de las prácticas alimenticias encaminadas a la regulación colectiva se implementó de manera clara desde finales del siglo XVII dentro de los monasterios, y se expresó en las reglas y constituciones de cada orden mediante la aplicación rigurosa de las normas respecto a las horas permitidas para tomar los alimentos. La alteración de esta cotidianidad originaba en las religiosas confusiones y activaba sentimientos de culpa generando tensiones que fueron resueltas mediante la sublimación del sufrimiento, por ejemplo al pretender tomar agua fuera del horario señalado en que se servía en el refectorio. El siguiente párrafo ilustra esta situación.

> Permitió el Señor que la refitolera del convento por nueve días se olvidase de poner agua en el asiento de nuestra Madre Isabel y como ella era tan mortificada y callada, siendo entonces moza corpulenta y en verano con las comidas de pescado, padecía una muy rabiosa sed, sin querer beber fuera del refectorio, iba y venía y jamás hallaba agua en su asiento [...] Un día apretada de la extrema necesidad que padecía después de comer fue a la prelada a pedirle licencia para beber. La prelada entendiendo que había bebido a medio día se la negó aunque el agua no le hiciese daño y todo fue permisión de Dios para provocar su constancia y admirable mortificación y sufrimientos.[56]

Al refectorio asistían, cada determinado tiempo y de manera obligatoria, todas las monjas de velo negro a tomar sus alimentos, fueran estos horarios de comidas regulares o las señaladas por los ayunos de cada orden. La alteración parcial del horario o la sustitución de unos alimentos por otros o permitir la ingesta alimenticia en días de abstinencia obligatoria por la Iglesia se reconoció como *Proaprere* y fue motivo de particular cuidado por parte de las autoridades seculares y regulares, quienes vigilaban que prioras y abadesas no permitieran su alteración, pues ponían en serio riesgo su propio cargo.

Con el fin de evitar cualquier exceso se normaron de manera especial los actos colectivos; en este caso se trató de evitar que se provocara la malicia de la gula, pues se consideró que ésta obligaba al alma a servir al cuerpo. Así, se moralizó el acto de comer y beber traduciendo su placer

---

orden podía agregar otros días de abstinencia, por ejemplo, las dominicas comenzaban los ayunos desde Pascua de Resurrección (marzo o abril) hasta la Santa Cruz de septiembre. Durante esta época las religiosas comían dos veces al día excepto los días de letanías y todos los viernes incluyendo el Santo y los fiestas de la orden que comían manjar de cuaresma cuya base alimenticia era pan y agua. Los viernes de adviento no podían comer huevos ni lácteos. Véase *III Concilio*, p. 345 y LORETO L., *Los conventos femeninos*, p. 152.

[56] GODÍNEZ, "Escrito", ff. 7 y 7v.

en algo más que en una falta, en un pecado venial que afectaba la perfección, pues rompía con la idea de la mortificación, pero sobre todo con la del control del cuerpo, pues comer y beber desordenadamente se asoció con el deleite sensual, mismo que dejaba al alma vulnerable al asalto del demonio.

Una de las preocupaciones de sacerdotes y confesores fue el conocimiento de los sentimientos y afecciones de cada "hija espiritual"; esto les permitió orientar sus pasiones de manera individual y presupuso el conocimiento y acato a la obediencia y la sujeción irrestricta de las religiosas a sus autoridades, lo cual se tradujo en la característica mansedumbre y paciencia monacal. Sin embargo, el recorrido de este camino de formación, en el caso de las monjas ejemplares, no fue sencillo; continuamente el Señor las ponía a prueba, y su tránsito y adecuada resolución fortalecía la relación personal con su superiora, que finalmente era la representante de Dios en la tierra.

Mediante la obediencia en comer y beber se desplegaba una complejidad de asociaciones afectivas que reflejaban finalmente el temor de Dios, mismo que puede considerarse como una sublimación del miedo individual y colectivo, pues formó parte de un aprendizaje cotidiano cuyo acatamiento se ejemplificó en las constituciones, como la sujeción de Cristo a la voluntad del Padre. Era indispensable para mantener el bien común de la Iglesia y de la orden, simbolizaba la entrega misma de la religiosa a su amado Esposo.

Con el paso del tiempo y en comunidades monacales con fuertes elementos de cohesión interna, el control y la renuncia voluntaria a ingerir alimentos también sirvieron como mecanismos de aprobación, identidad y solidaridad individual y colectiva que podemos ver como producto de hábitos emocionales.[57] Por ejemplo, las carmelitas renunciaron al placer de ingerir chocolate, como se acostumbraba en el resto de los monasterios en la Nueva España, como una muestra de compañerismo con sus hermanas en la Península, dado que el voto de pobreza les impedía consumirlo. De igual manera, estas mismas monjas dejaban de su mejor plato un bocado para sus ángeles de la guarda o no consumían las limas que les servían de postre o las yemas cuando les servían huevos duros con la misma intención. Estos bocados eran cedidos a los pobres que cotidianamente esperaban en la portería del monasterio. Así, lentamente la templanza de

57 Los hábitos emocionales son producto de la introyección de las normas morales, son emociones manipuladas que varían cultural y temporalmente. Para esta idea véase HELLER, *Teoría de los sentimientos*, p. 168.

las pasiones como virtud moral tomó visos de virtud teologal al formar parte de la caridad comunitaria.

El ayuno fue una práctica normativa generalizada para todos los fieles y formó parte importante del esquema mortificador del cuerpo. Se pensaba que un cuerpo bien disciplinado era un servidor útil y aun necesario, cuyas fuerzas debían estar medidas y contenidas para ponerlas al servicio del alma. Al iniciarse el siglo XVIII en particular, para las monjas, la abstinencia forzosa también formó parte del sistema punitivo recomendado para mantener el orden interno del monasterio. Esto se aplicó, por ejemplo, en el caso de las monjas apasionadas que rompían con el orden del convento y cometían faltas que se convertían en culpas debido al inadecuado manejo de sus emociones, por ejemplo al levantar la voz y romper la paz y armonía conventual. Las culpas graves y gravísimas se exhibían y purgaban en el refectorio; se castigaban con una dieta de "pambazo y agua" ingerido del plato directamente con la boca permaneciendo la monja hincada con las manos atadas atrás del cuerpo. En San Jerónimo, a esto se añadía una disciplina en la sala de capítulo o en el comedor, delante de todas las demás religiosas "para lo cual iría despojada de la túnica de encima, desnudo el brazo y la espalda por el tiempo que se dijere un Psalmo".[58] Este tipo de castigo y humillación, en el que se involucró al cuerpo y a su sensibilidad, obedeció a la gravedad de la falta que podía incluir la indocilidad, la ira, la soberbia y el pecado de la carne, "lo que Dios no permita porque esta culpa es más digna de castigo en la religión".[59]

Consideraciones finales

Durante los siglos XVII y XVIII, el miedo a lo desconocido, a la naturaleza, a la oscuridad, a los muertos, a la muerte y al hambre fueron temores compartidos por sociedades altamente vulnerables. Al exponer las angustias vivenciadas por monjas y beatas, hemos tratado de demostrar que sentir y aprender a sentir fue un proceso cultural que fue conformándose a lo largo del tiempo, y en este proceso, el temor en todas sus formas se tradujo en el imaginario de las visionarias en una expresión válida de explicación del mundo.

Estas mujeres experimentaron de manera particular el miedo al hambre y su resolución tomó variadas alternativas de las cuales, la más impor-

58 Al término de la comida la penitente debía postrarse ante la puerta poniendo su rostro sobre las manos cruzadas y juntas en el suelo mientras salían las otras religiosas. *Regla del Glorioso Doctor*, ff. 33-35.

59 *Regla del Glorioso Doctor*, f. 83.

tante, fue la asociación del ayuno voluntario como forma de expiación de la culpa, constituyéndose éste en uno de los mecanismos de salvación individual más reconocidos en el universo barroco novohispano. A través de las prácticas alimentarias monacales, fueron perceptibles transformaciones que muestran cómo las condiciones de riesgo ambiental y biológico como las hambrunas y crisis de subsistencia, contextualizaron procederes individuales que, expresados en cuadros de anorexia y bulimia, formaron parte importante de la sensibilidad femenina. Estos cuadros de extremo sufrimiento fueron modelos de espiritualidad que sirvieron de antecedente a las normas encaminadas a controlar el hambre y el apetito a través de su regulación y su moralización. Este modelo de comportamiento se trasmitió y reglamentó canónicamente y se integró como parte importante de los rituales monásticos. Se puede pensar que este proceso, que reflejó la evolución del manejo de las pulsiones, se conformó en un modelo cultural que también fue compartido por la sociedad a través de sus prácticas alimentarias compartiendo el comer "como Dios manda", y lo que Dios mandaba era cuidar el cuerpo que él nos había dado, con una alimentación sana y suficiente, pero no excesiva ni exquisita. Para los fieles cristianos se imponía la moderación y tan sólo para los elegidos las privaciones extremas. Los periodos de Adviento y cuaresma, con las restricciones obligatorias, recordaban a todos, cíclicamente, la necesidad de compartir el sufrimiento de Cristo y de llegar a extremos meritorios en la penitencia.

Archivos

Archivo del Convento de Santa Teresa de Puebla (ACSTP).

"Este es el cuaderno original de Francisca de la Natividad", *ca.* 1630.

"Escrito por el padre Miguel Godínez", *ca.*1630, manuscrito.

Archivo del Ayuntamiento de Puebla.

Libro de Cabildo, núm. 34, 17 de octubre de 1697, f. 237v.

Archivo del Convento de la Purísima Concepción de Puebla.

"Vidas o noticias de algunas religiosas que han muerto en el convento de la Purísima Concepción de Puebla de los Ángeles, desde su fundación, año de 1593 hasta el año de 1693", manuscrito, f. 232v.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola

Diccionario de filosofía, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Barbaglio G. y S. Dianich

Nuevo diccionario de teología, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

Beigbeder, Oliver

Léxico de símbolos. Europa romántica, Madrid, Encuentro, 1989, vol. 15.

Breton, David, Le

Anthropologie du corps et modernité, París, puf, 1990.

Cervantes, Fernando

The Devil in the New World. The Impact of Diabolism in New Spain, New Haven, Yale University Press, 1994.

Courcelles, Dominique de

"Les corps des saints dans les cantiques catalans de la fin du Moyen Age", *Mediévales*, 8, 1985.

Delumeau, Jean

El miedo en Occidente, Madrid, Taurus, 1989.

Durán, Norma

"La construcción de la subjetividad en las hagiografías. Un caso Sebastián de Aparicio", en Manuel Ramos Medina (coord.), *Camino a la santidad, siglos XVI-XX*, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 2003, pp. 165-197.

Elias, Norbert

El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

Escalante Gonzalbo, Fernando

La mirada de Dios. Estudio sobre la cultura del sufrimiento, México, Paidós, 2000.

Febvre, Lucien

"Pour l'histoire d'un sentiment: Le besoin de sécurité", en *Annales*, esc, vol. xi (2), 1956, pp. 244-247.

Godínez, Miguel

"Escrito por el padre Miguel Godínez, varón muy espiritual de Com-

pañía acerca de la vida y virtudes de la Venerable Madre Isabel de la Encarnación cuyo padre espiritual fue", manuscrito, *ca.* 1630.

GOFF, Jacques, Le

Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval, Barcelona, Gedisa, 1986.

La civilización del occidente medieval, Barcelona, Paidós, 1999.

GUNNARSDOTTIR, Ellen

"Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", en LAVRIN y LORETO, *Monjas y beatas,* pp. 205-262.

HARRÉ, Rom y Roger LAMB

Diccionario de psicología social y de la personalidad, Madrid, Paidós, 1992.

HELLER, Agnes

Teoría de los sentimientos, México, Fontamara, 1987.

IGUACÉN BORAU, Damián

Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia, Madrid, Encuentro, 1991.

JESÚS MARÍA, Félix de

Vida, virtudes y dones sobrenaturales de la ven. Sierva de Dios Sor María de Jesús. Religiosa profesa en el monasterio de la Inmaculada Concepción de la Puebla de los Ángeles en las Indias Occidentales, Roma, Imprenta de Joseph y Phelipe Rossi, 1756.

JUAN DE LA CRUZ, san

Subida al Monte Carmelo. Noche Oscura, Cántico Espiritual, Llama de amor viva, México, Porrúa, 1984.

KLIBANSKY Raymond y Edwin PANOFSKY

Saturno y la melancolía, Madrid, Alianza Forma, 1991.

LAVRIN, Asunción

"Sor María de Jesús Felipa: un diario espiritual de mediados del siglo XVIII (1758)", en LAVRIN Y LORETO, *Monjas y beatas,* pp. 205-262.

LAVRIN, Asunción y Rosalva LORETO L. (eds.)

Monjas y beatas. La escritura femenina y la espiritualidad barroca novohispana, México, Universidad de las Américas/Puebla y Archivo General de la Nación, 2002.

Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad de las Américas/Puebla, en prensa.

LORETO LÓPEZ, Rosalva

Los conventos femeninos en el mundo urbano de la Puebla de los Ángeles del siglo XVIII, México, El Colegio de México, 2000.

"The Devil Women and the Body in Seventeenth-Century Puebla Convents", *The Americas*, vol. 59, núm. 2, octubre de 2000, pp. 181-199.

"Escrito por ella misma. Vida de la Madre Francisca de la Natividad (1630)", en LAVRIN Y LORETO, *Monjas y beatas,* pp. 24-66.

"Oír, ver, entender y escribir. Los textos hagio-biográficos y espirituales del padre Miguel Godínez", *ca.* 1630, en Asunción LAVRIN y Rosalva LORETO L. (eds.), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad de las Américas/Puebla, en prensa.

MANDROU, Robert

"Pour une histoire de la sensibilité", *Annales,* ESC, vol. XIV (3), 1959, pp. 581-598.

MIÑO GRIJALVA, Manuel

El mundo novohoispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII, México, El Colegio de México/Fideicomiso Historia de las Américas/ Fondo de Cultura Económica, 2001.

MIRANDA, E. Evaristo

Il corpo territorio del sacro, Milán, Áncora, 2002.

MYERS, Kathleen

"Fundadora cronista y mística. Juana Palacios Berruecos/madre María de San José (1676-1719)", en LAVRIN y LORETO, *Monjas y beatas,* pp. 67-110.

NATIVIDAD, Francisca de la

"Éste es el cuaderno original de Francisca de la Natividad escrito por ella misma sobre la vida de la madre Isabel de la Encarnación", manuscrito, *ca.* 1630.

PEWZNER, Eveline

El hombre culpable. La locura y la falta en Occidente, México, Universidad de Guadalajara/Fondo de Cultura Económica, 1999.

Regla

Regla del Glorioso Doctor de la Iglesia S. Augustin. Que han de guardar las religiosas del Convento del Máximo Doct. S. Jerónimo de la Puebla de los Ángeles, y los demás que se fundasen del mismo instituto, Puebla, Imprenta de los herederos del capitán Juan de Villarreal, en el Portal de las Flores, 1701.

ROUX, Jean-Paul

La sangre. Mitos, símbolos y realidades, Barcelona, Península, 1990.

RUBIAL, Antonio

"Josefa de San Luis Beltrán, la cordera de Dios: escritura, oralidad y gestualidad de una visionaria del siglo XVII novohispano (1654)", en LAVRIN y LORETO, *Monjas y beatas,* pp. 161-204.

RUSSELL L., Cecil y Robert F. LOEB

Tratado de medicina interna, México, Interamericana, 1960, 2 vols.

TANQUEREY, Adolfo

Compendio de teología, ascética y mística, Roma, Sociedad de San Juan Evangelista, 1930.

III Concilio

III Concilio Provincial Mexicano, Barcelona, Imprenta de Manuel Miró y D. Marsá, 1870.

WALKER BYNUM, Caroline

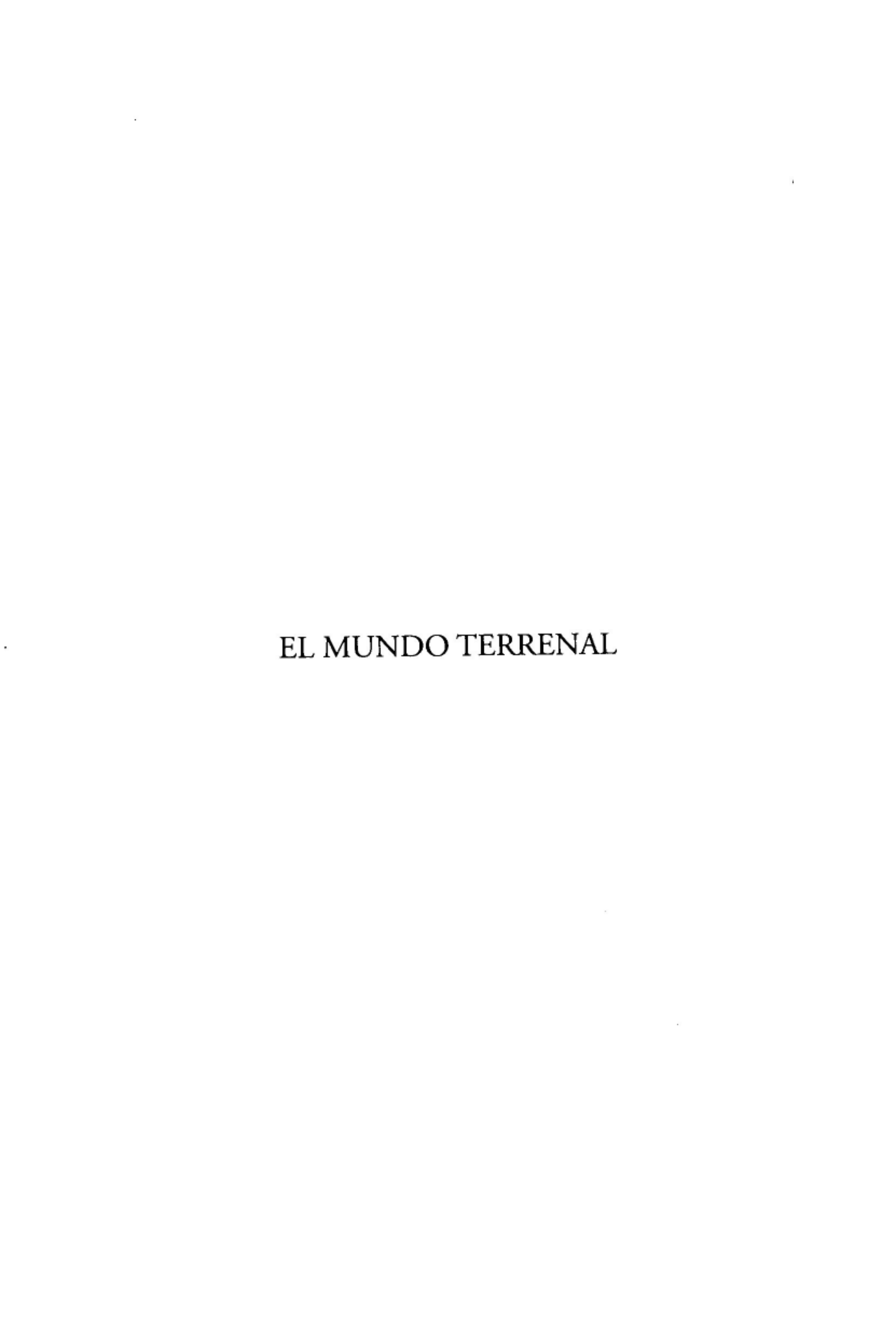
"Women Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century", en *Women's Studies,* 11, 1984, pp. 179-214.

Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley, University of California Press, 1987.

"El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media", en Michel FEHER, Ramona NADDAFF y Nadia TAZI (eds.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano,* Madrid, Taurus, 1990, pp. 163-225.

ZAYAS, Concepción

"Danza moral o juego de maroma, religiosidad interior, filosofía, ética y heterodoxia en Ana de Zayas", en Asunción LAVRIN y Rosalva LORETO L. (eds.), *Diálogos espirituales.*



EL MUNDO TERRENAL

ENTRE EL DOLOR Y LA CURACIÓN: LA RELACIÓN ENTRE LOS MILAGROS Y LAS IMÁGENES RELIGIOSAS COMO REMEDIO DE ENFERMEDADES

Gabriela Sánchez Reyes
Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia

> Lo que todos admiran es la devoción y confianza grande con que todos gremios acuden a esta soberana imagen, porque todos hallan en ella remedio en sus necesidades: las mujeres felicidad y facilidad en sus partos, los enfermos el alivio en sus dolencias, los afligidos, consuelo, los atribulados desahogo [...]
> Francisco de Florencia, *Zodiaco mariano*, 1754.

La enfermedad, el dolor y la muerte

El enfermo es aquel que padece una serie de alteraciones en la salud que deben remediarse para evitar el sufrimiento de la enfermedad y, en caso extremo, la agonía, en cuyo caso todo está perdido. Ante esta situación, antiguamente, el entorno comenzaba a transformarse: el moribundo en una cama era acompañado de una vela y un crucifijo mientras que un religioso, con un espejo en la mano, anunciaban la presencia de la muerte. Desde la Edad Media hasta el siglo xviii, la enfermedad podía explicarse desde el punto de vista médico y religioso. Desde estas perspectivas, se producían distintas formas de curación que dependían de tres tipos de personajes: el médico –ya fuera cirujano, barbero o boticario–; el santo y el clérigo, quienes eran los mediadores legítimos de los poderes sobrenaturales de curación y, por último, el curandero, quien también detentaba este tipo de facultad, pero de manera apócrifa. La presencia del santo y el clero pertenece a una concepción religiosa de la enfermedad; para ello es conveniente revisar los "libros de milagros" de los grandes santuarios. Esto se explica dentro de un contexto religioso, donde el imaginario social se fundamenta en la representación mental de lo divino que ordena y certi-

fica las relaciones de los hombres entre sí como sistema de representación y de prácticas simbólicas. El origen de la enfermedad refiere intencionalidad y poder sobrenatural atribuido a Dios, y la enfermedad también es considerada signo de pecado que aparece como justo castigo dirigido a la transformación individual, que en el caso de las epidemias funciona en forma colectiva. En suma, ésta se interpreta como una bendición, puesto que da la ocasión para alcanzar el camino de la salud.

Los recursos frente a la enfermedad eran varios: en primera instancia, la protección espiritual, que implicaba conocer los medios para preservar el cuerpo y que estaba destinada a vigilar la salud del alma. De esta última dependía la del cuerpo y para eso era necesario realizar una serie de prácticas piadosas como oraciones, letanías, procesiones, la invocación de los santos, etc. También se podían portar amuletos benditos y era frecuente utilizar reliquias con este mismo fin. En segundo lugar, la curación en función de una dieta, la farmacopea y la cirugía que podían extirpar el mal, con las limitaciones que implicaba desconocer el funcionamiento del cuerpo humano. Por último, la curación de carácter sobrenatural que era el medio utilizado por la Iglesia para la conversión. Ésta se basaba en dos principios primordiales; la recepción de los sacramentos y, fundamentalmente, el control de los milagros. Como ejemplo mencionaré los de curación, que fueron los más numerosos y que están atribuidos a los santos, tal como se puede comprobar en hagiografías y santuarios. La efectividad milagrosa está subordinada al cumplimiento de una relación doblemente pactada entre tres personas: el sujeto enfermo, el santo y Dios. Los dos primeros estaban comprometidos mutuamente por un vínculo de intercambio basado en los votos, los ruegos y las ofrendas originadas en la enfermedad y que pretendían convencer al santo. En ciertos casos, la curación podía ser un ritual, como en la relación entre la enfermedad y las reliquias, donde pueden presentarse dos variantes: las peregrinaciones y las traslaciones de reliquias.[1]

Pero ¿qué era estar enfermo en la época moderna?, ¿cuáles eran los malestares, achaques y dolencias? Las más frecuentes eran las fiebres, calenturas intermitentes, catarros, el "dolor de costado" identificado ahora como pulmonía, las disenterías, los "tabardillos" relacionados con el tifus, gota, apoplejía, viruela, la muerte por parto y males cutáneos como sarna, entre otras.[2] Vivir con la enfermedad significaba incluso padecer, durante

1 Schmitt, "Corps malade", pp. 321-343.

2 Martínez Gil, *Muerte y sociedad,* pp. 115-133.

cierta cantidad de años, alguna dolencia. El remedio de ésta se encontraba en la medicina doméstica y popular, donde se hacía presente la medicina hipocrática o galénica que estaba encaminada a atacar el mal mediante sangrías, purgas, cataplasmas, ungüentos, sales, ventosas, jarabes y demás prácticas dirigidas a expulsar los malos humores. Un recurso común durante los siglos XVI-XVIII para el remedio a las enfermedades era procurarse imágenes religiosas tomadas del santoral, las devociones marianas y de Cristo con fines terapéuticos. Era frecuente que se practicaran rituales que ponían en contacto el mundo divino con el terrestre, dando origen a la consagración de lugares y objetos en los que se manifiesta lo milagroso como un espacio de intervención divina.[3]

Una de las funciones de este tipo de imágenes religiosas era producir los pasajes heroicos donde se recordaban las virtudes de los santos como modelos de virtud, así como su papel como intercesores. Alrededor de ellas, también ocurrió una serie de sucesos extraordinarios catalogados como milagros que se manifestaban en la cura de enfermedades, revelando el poder de Dios y la intermediación que se podía lograr a través de la representación de Cristo, la Virgen y los santos. Las dolencias corporales, que en muchos casos eran la antesala de la muerte, quedaban en el olvido tras haber estado en contacto físico con las imágenes que representaban a la divinidad. Para que esto ocurriera, era necesaria la presencia de tres elementos: la imagen, el milagro y la curación inmediata, que testimonian una interpretación religiosa del mundo donde Dios es la única fuente de remedio. En este caso, me interesa estudiar la presencia de las efigies religiosas, las reliquias y los sacramentales como parte de una farmacopea vinculada con la intervención de Dios, donde se mostrarán las diferentes formas en las que el hombre novohispano se relacionó con dichos objetos sagrados. En el caso de las imágenes, estudiaré los "milagros de curación" mediante determinados objetos taumatúrgicos que fueron registrados en algunas crónicas en Nueva España. Éstos brindaban la posibilidad de curación por medio de contacto visual o táctil que tenía lugar en los santuarios y en los hogares.

El milagro como parte del cotidiano religioso

Hablar de milagros significa reconocer históricamente su presencia, lo que no implica la veracidad de los hechos narrados. Desde fechas recientes, un

3 Schmitt, "Une histoire religieuse", pp. 31-41.

grupo de historiadores franceses ha descubierto el papel que desempeñó el milagro como categorías mental y cultural, que es posible conocer por medio del culto a las reliquias de los santos y de un tipo de peregrinaje terapéutico ejercido en las sociedades medievales a partir del siglo XI, que formó parte del proceso de cristianización ocurrido en la Europa medieval.[4] Alrededor de este concepto de lo milagroso, se realizaron una serie de prácticas que sobrevivieron en Europa hasta el siglo XVII, manteniéndose, sin embargo, dentro de la ahora llamada "medicina popular" que se explica por su lenguaje religioso predominante.[5]

A finales del siglo XII, comenzó a replantearse la definición de milagro. Los teólogos coinciden con santo Tomás de Aquino en que los verdaderos se producen por el poder divino, porque Dios los realiza en beneficio de los hombres. En este periodo se multiplican los milagros de la Virgen, puesto que su autenticidad implicaba menores inconvenientes que aquellos atribuidos a personas con fama de santidad. A partir de la segunda mitad del siglo XIII, comenzaron a escribirse los grandes relatos de milagros como los de san Francisco de Asís, así como la *Leyenda Dorada* de Santiago de la Vorágine, que registra hechos extraordinarios de santos.[6] La Iglesia trató de cristianizar las manifestaciones sensibles de lo sobrenatural, donde las curaciones, la abundancia de las cosechas y la protección contra la violencia de los elementos y de los hombres requirieron del contacto con las imágenes para lograr la efectividad de los milagros.

La idea general sobre el milagro es la postura racionalista que lo señala como una suspensión temporal de las leyes de la naturaleza, noción propuesta por vez primera por el filósofo holandés Baruc Spinoza (1632-1677). Esta visión propone al milagro como imposible porque rompe con las reglas de la naturaleza, lo que implicaría un sacrilegio ya que se acusaría a Dios de romper con lo establecido por él mismo. El milagro es entonces "un hecho físico relativo a la salvación terrena de uno o varios individuos que parece sorprendente a los espectadores y es interpretado como acción religiosa que supera las fuerzas efectivas del hombre".[7] Pero éste debe entenderse como un prodigio significativo, interpretado como intervención divina, es decir, implica la lectura de un mensaje de revelación y el conocimiento de sus beneficiarios. Los milagros insertan la acción de Dios en la historia y

4 VAUCHEZ, "Miracle", pp. 725-740.

5 SCHMITT, "Corps malade", p. 343.

6 Este texto hagiográfico, escrito por el dominico fray Santiago de la Vorágine hacia 1264, recogía las historias de 182 santos. Posteriormente otros autores fueron añadiendo más, llegando al total de 243 relatos.

7 DUFOUR–LÉON, "Distintas actitudes", p. 43.

la naturaleza, donde se manifiesta en favor de su pueblo, y son anuncios y testimonios de la fe y la alianza establecida entre Dios y los fieles.

El tipo de milagro que me interesa analizar es el catalogado como "milagro sobre las personas", que se puede subdividir en varias categorías. Si se trata de un enfermo, estamos ante un "milagro de curación"; si se refiere a la expulsión de un demonio, tenemos un "exorcismo"; si el beneficiario se halla ante un grave peligro en una situación dramática, es un "milagro de salvamento", y si se experimenta la carencia de determinado bien necesario para la vida, como un alimento, es un "milagro de donación". En cuanto a los textos que registran las narraciones, éstos forman parte de una serie de "relatos de milagro" que están estructurados por cuatro elementos: el taumaturgo, el miserable o beneficiario, la relación entre ambos y el límite u obstáculo superado que constituye el eje de acción del milagro. Las características comunes a todos ellos son la fe manifiesta, la invocación y la petición del favor solicitado.[8]

En la sociedad novohispana, es posible encontrar este tipo de relatos de milagros que se escribieron en las crónicas de las órdenes religiosas y en los textos consagrados a las imágenes milagrosas que exaltaban los beneficios logrados por su intercesión. Un ejemplo es el *Zodiaco mariano* del jesuita Francisco de Florencia, escrito a finales del siglo XVII y publicado en 1755, que muestra aspectos de la realidad de la época, como las enfermedades y los accidentes frecuentes entre la población (véase la imagen 1).



IMAGEN 1. *San Pablo*, anónimo de mediados del siglo XIX, aguafuerte, colección Museo Soumaya.

[8] DUFOUR-LÉON, "Estructura y función", pp. 280-298. Estos elementos los aplica el autor a los milagros neotestamentarios, pero sus características se pueden aplicar a los casos que me interesa analizar.

La imagen como representación de la intercesión

Desde sus orígenes, una característica del culto católico es el uso de imágenes religiosas. Como consecuencia, se desarrolló un arte icónico pensado para concentrar la atención del creyente en la representación de una persona, ya fuera Cristo, la Virgen o los santos. A lo largo del tiempo, la Iglesia ha convocado concilios ecuménicos con el objetivo de instaurar y aclarar ciertos dogmas de fe. Para el caso del culto a las imágenes, el II Concilio de Nicea, celebrado en 787, estableció que al contemplarlas sólo "mueven al recuerdo y anhelo de los prototipos representados en ellas".[9] El icono se transforma en un lugar de manifestación divina en la que reside lo invisible; la representación debe estar subordinada a la presencia, pero al mismo tiempo, lo personificado se hace presente.[10] Algunos doctores de la Iglesia abordaron su defensa, san Gregorio Magno aprobó el uso de las imágenes porque sirven para conocer a quien hay que venerar e incluso las denomina la "Biblia de los iletrados",[11] consigna que otros escritores repetirán posteriormente para justificar su presencia en el culto.

En respuesta a la Reforma protestante, que hizo fuertes críticas a los abusos de las imágenes y que desarrolló un movimiento iconoclasta, se generó la publicación de tratados teológicos sobre las imágenes entre 1522 y 1680, en los que se analizaba su culto, su contenido iconográfico, los errores en su representación y la manera de remediarlos. Entre ellos es conocida la obra de Johannes Molano de Lovaina (1533-1585), que se puede clasificar en tres categorías: la hagiográfica y litúrgica, la histórica y la teológica. Su texto titulado *De picturis et imaginabus sacris* fue publicado por primera ocasión en 1570 en la ciudad de Lovaina, Bélgica, y en 1594 se editó como un tratado de imágenes dirigido a las autoridades eclesiásticas, con el fin de evitar errores en la representación de los santos y la Virgen.[12] Para este autor, la imagen religiosa debe constar de dos elementos: la *historia* o relato y la *gesta* o hazaña heroica, porque a los santos se les reconoce por sus proezas y no por sus rostros; ambas características deberán estar reforzadas por los predicadores que se encargarán de narrar los hechos excepcionales que distinguieron su vida. Por tanto, la imagen es

9 II Concilio de Nicea, *La honra dada a la imagen pasa al prototipo*, en Plazaola, *Historia y sentido*, p. 195.

10 Freedberg, *El poder*, p. 46.

11 Plazaola, *Historia y sentido*, p. 176.

12 Molanus de Louvain, *Traité des*, pp. 10-79.

un relato que condensa la vida de un santo y no la representación de una persona. Una de las observaciones que realiza Molano es la identificación de la cualidad fundamental que tienen las imágenes: su capacidad para obrar milagros. Señala también que para que éstos operen es necesario creer en ellos ya que son signos que acompañan a aquellos que creen. Molano considera que el poder que tienen las imágenes no requiere de una bendición[13] o unción porque en sí mismas son santas y funcionan debido a que significan y representan lo sagrado,[14] es decir, se tiene presente la divinidad de Cristo, la maternidad de María y el culto a los santos como acto recordatorio de su vida ejemplar.

Para Molano, una iglesia es la representación de un cielo terrestre, de ahí que sea necesario ornarla con objetos preciosos que recuerden la gloria que se muestra a las multitudes.[15] Dentro de este contexto, se presenta el papel que desempeñan las esculturas o las pinturas en los templos católicos. El arte religioso hace patente el paraíso en un entorno sagrado. Parte de los objetos que ayudan a crear este ambiente son las velas dedicadas en su honor, gracias a la fe humilde y devota de los fieles. La luz recuerda que en vida, los santos alumbraron a las naciones; el brillo es símbolo de la luz inmaterial otorgada por Dios, y quienes utilicen las velas y veladoras recibirán una recompensa por su fe porque las depositan en honor de los santos.[16]

Es fundamental precisar que este tipo de prácticas relacionadas con las imágenes no están asociadas con la superstición. Este concepto fue definido por san Agustín como aquello instituido por los hombres para crear ídolos y venerarlos o rendir culto a una criatura como si se tratara de Dios, o cuando se consulta a los demonios, sellan pactos para establecer comunicación con ellos. Asimismo, señala que algunas de las prácticas aceptadas como supersticiones son las ligaduras y remedios mediante invocaciones y amuletos; de igual forma lo son la astrología judiciaria, los anillos o los pendientes con huesos de animales, así como aquello que se interprete como mal presagio.[17] Es importante tener esto presente, por

13 Antiguamente se practicaba un ritual para realizar la *Bendición de las Imágenes de Dios, o de la virgen María, o de los Santos* que consistía en hacer una oración en la que se invocaba a Dios y se recordaba que funcionaban en su memoria y en su honor, y al término de esto se asperjaba la imagen con agua bendita. *Ritual carmelitano*, p. 298.

14 Molanus de Louvain, *Traité des*, p. 264.

15 Molanus de Louvain, *Traité des*, pp. 240-242.

16 En el caso de que las candelas no se depositen "en honor" de los santos, sino para las imágenes, el acto es considerado como idolatría. Molanus de Louvain, *Traité des*, pp. 243-254.

17 Schmitt, *Historia*, p. 25.

los casos que se analizarán a continuación, ya que el culto a las imágenes y los milagros que ellas suscitaban entre los fieles formaban parte de una serie de prácticas aceptadas por la Iglesia católica.

Sobre las obras milagrosas en beneficio de la salud de cuerpos y almas

El estudio de la recepción de la imagen, creada con un sentido religioso, está relacionado con cierto tipo de recursos utilizados que la vuelven excepcional, como es su adorno, su exposición en ocasiones especiales o las peregrinaciones que promueven su efectividad prodigiosa. Gracias a relatos de milagros escritos con el fin de promover su culto, es posible conocer las formas de comportamiento que éstas suscitaron y los beneficios que otorgaban. Desde la Edad Media, gran cantidad de imágenes cobraron vital importancia en la formación de identidades locales, su creación, el desarrollo de la devoción y su eficacia manifiesta por medio de milagros. Esto fue una práctica constante en la vida de la gente que las procuraba durante las necesidades materiales o frente a padecimientos que incluso, podían diezmar una población.

Puede decirse que existe una relación terapéutica entre el intercesor y el enfermo; el primero, otorga la esperanza de curación y el segundo, se coloca bajo su dependencia y protección. Sin embargo, en el caso novohispano al no existir el tipo de santuarios consagrados a las reliquias como los erigidos en la Europa medieval, conviene hablar en realidad de la presencia de un "intercesor", categoría que me permite aceptar a las imágenes religiosas de Cristo, la Virgen y los santos, en cualesquiera de sus advocaciones.[18] Para que esta relación se consolide, es necesario que el enfermo se traslade al santuario para implorar la intercesión del santo mediante sus imágenes, con intención suplicante.[19]

En el caso de Nueva España, ocurrieron de manera cotidiana una serie de sucesos extraordinarios catalogados como milagros que se manifestaron en la cura de enfermedades. Ponían de manifiesto el poder de Dios y fueron registrados en las crónicas de las distintas órdenes religio-

18 VAUCHEZ, "Miracles", p. 733. En esta relación, el autor habla del cuerpo o reliquias del santo y no del intercesor, así que conviene hacer esta adaptación en función de los casos analizados.

19 VAUCHEZ, "Miracles", p. 733. Nuevamente tengo que cambiar los componentes. El autor habla de una "intercesión póstuma de un santo [donde] el contacto se establece por la intermediación de las reliquias", y yo lo adapto al contacto con las imágenes sagradas.

sas. Estos textos relatan este tipo de acontecimientos en los que es difícil juzgar la veracidad de los hechos mismos, sin embargo, es indudable su valor histórico y religioso, ya que fueron formulados en un contexto cultural en el que proliferaron y se aceptaron como reales. Estos textos involucran al lector convirtiéndolo en testigo de una serie de hechos/relatos privilegiados.

Uno de los grandes dolores que puede experimentar el hombre es el de enfrentar una enfermedad, ya sea propia o de algún ser querido. Por ello, se procura cualquier medio que le ayude a evitar o eliminar sus penas físicas, se forman así redes solidarias para confortar al aquejado. En 1763, el religioso franciscano Francisco de Ajofrín señala:

> Cuando hay algún enfermo, luego le envían de las casas conocidas, en una bandejita de plata o cesta, muchos frasquitos, liméticas [*sic*] pequeñas, con aceite, agua, espíritus, licores, etc., o botecitos, parches, unturas emplastos y medicinas, según la enfermedad que padece. Todo este ajuar va muy curioso, adornado de cintas, rosas, hierbas odoríferas, limoncitos y otras preciosidades y monerías. Entré en cierta ocasión en una casa de las más distinguidas, y hallé al caballero y señora, con todas las criadas, componiendo uno de estos obsequios para un sacerdote, hermano de la señora, que se había de purgar al otro día, y traerían entre manos más de cuarenta baratijas y un montón de listones, cintas, flores, hierbas, etcétera.[20]

En esta práctica de evitar a toda costa el dolor, se recurría a una serie de objetos a los que se les atribuían poderes curativos. Un recurso de conocimiento general entre la población eran los "sacramentales", es decir, ciertos objetos –velas, agua bendita, ramos y ceniza benditos– o acciones –oraciones, bendiciones, consagraciones y exorcismos– que la Iglesia santificaba para que por medio de una petición, produjeran efectos espirituales.[21] Para tal efecto se realizaba una serie de actos específicos incluidos en los rituales romanos, como la bendición de la sal, del escapulario y del agua de san Alberto para los animales enfermos.[22] A esta tradición pertenecen los panes benditos que también podían obrar prodigios. El más conocido es el caso de la declaración del milagro de los panecitos de santa Teresa, por el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera en 1678 y que aún se preparan en el convento de San José de la ciudad de Puebla.[23] Este

20 Ajofrín, *Diario del viaje*, vol. i, pp. 85-86.

21 Faria J., *Curso superior*, p. 454.

22 Véase *Ritual Carmelitano*, pp. 294-336.

23 Para un análisis sobre el caso de los panecitos milagrosos de santa Teresa, véase Rubial, García y Díaz Nava, "La santa", pp. 53-75.

mismo tipo de panes podían estar bajo otras advocaciones como la de san Nicolás Tolentino, san Bernardo y san Miguel.[24]

Cada orden religiosa fomentaba el uso de sus propios sacramentales para buscar el afecto de la gente por su congregación. Entre los franciscanos era conocido el "cordón de San Francisco", que era solicitado especialmente por las parturientas y cuya efectividad fue registrada por los cronistas de la orden. En el convento de dominicos se celebraba el día de san Pedro Mártir,[25] quien estaba asociado con unas palmas benditas que eran muy solicitadas por los beneficios que obtenían.[26] De igual forma, el primer domingo del mes mariano de mayo, bendecían unas rosas en honor de la Virgen, acto que congregaba a gran número de personas que acudían, de acuerdo con el cronista Alonso Franco y Ortega, debido al "olor de estas rosas, que con mucha fe y devoción reciben y estiman por los admirables efectos que experimentan en sus enfermedades".[27]

De las maravillas de las admirables imágenes en Nueva España

Las imágenes de Cristo y la Virgen en sus diferentes advocaciones, así como las de los santos, poblaron los hogares en los altares domésticos. Éstas se reproducían ya fuera en esculturas, lienzos o estampas. Esto se puede conocer mediante la revisión de los inventarios notariales de dotes donde se consignan gran cantidad bajo diferentes títulos. La presencia de oratorios y capillas domésticas era frecuente en las casas. Incluso en las chozas o jacales de los indígenas, que se caracterizaban por ser espacios pequeños, el único objeto de valor eran las "estampas de papel y alguna efigie de Jesucristo".[28] Esta especial devoción que tenían se apreciaba en la arraigada costumbre de tener también una habitación destinada para oratorio denominada *santocale*.[29] En las calles, también se podían encontrar imágenes religiosas. Tal es el caso de las hornacinas[30] de las casas donde se colocaba una escultura religiosa que protegería el hogar. En estos peque-

24 Castorena, *Gacetas*, vol. i, p. 350.

25 Inquisidor dominico del siglo xiii que luchó contra los heréticos, lo que le ganó que lo asesinaran partiéndole el cráneo con un machete. Fue canonizado en 1253.

26 Franco y Ortega, *Segunda parte*, p. 546.

27 Franco y Ortega, *Segunda parte*, p. 543.

28 Ajofrín, *Diario del viaje*, vol. ii, p. 164.

29 Ajofrín, *Diario del viaje*, vol. ii, p. 166.

30 Hornacina: hueco en forma de arco, que suele dejarse en el grueso de una pared para colocar en él una estatua o un jarrón, y en los muros de los templos, para poner un altar.

ños espacios urbanos dedicados a la santidad, se depositaban exvotos de cera y velas que ardían continuamente. Incluso por las noches, la gente se podía reunir a rezar bajo su protección.[31] En las iglesias y santuarios, los fieles las encontraban en los retablos donde podían acercarse para pedir su intercesión ante alguna pena, dolor físico o accidente. En cualquier espacio, ya fuera público o privado, la relación de los fieles con ellas se establecía de manera inmediata, formaba parte de su vida cotidiana y casi puede afirmarse que no había un instante sin milagro.

Las narraciones de prodigios pueden estudiarse como una rica fuente de información para conocer algunos de los padecimientos más frecuentes entre la sociedad. Las crónicas que analicé siguen ciertos patrones en la presentación del discurso que los religiosos exponen con la idea de promover determinada imagen. En primer lugar, al final de su obra dedicaban uno o varios capítulos a las extraordinarias hazañas de la imagen a manera de testimonio, por lo que era necesario aportar la mayor cantidad de datos reveladores sobre el prodigio. De ahí que se proporcione, en caso de saberlo, el nombre del beneficiado, la edad, el año y una pormenorizada descripción de la enfermedad. De haber intervenido un médico o que se supiera de la utilización de algún medicamento, se señalaba, puesto que así se les desacreditaba, a la vez que confirmaba la eficacia de la imagen frente a los remedios conocidos. Otra característica es que en muchos casos se recurría a la imagen cuando el enfermo estaba al borde de la muerte, muchas veces poco después de haber recibido la extremaunción. Su utilización en ocasiones es sugerida por el propio religioso o el clérigo que concede dicho sacramento.

También se recurría a éstas ante los accidentes como los enfrentamientos con toros bravos, caballos furiosos o frente al peligro de un naufragio, mismos que son descritos con la mayor cantidad de detalles posibles, de manera que las circunstancias adversas expliquen cómo el orden natural fue alterado por la voluntad divina. Los casos que analizo se caracterizan por que la relación establecida entre el fiel y la imagen se crea mediante el contacto visual o táctil, a partir del cual prontamente se obrará el milagro. A este respecto, el jesuita Francisco de Florencia, al narrar las maravillas obradas por la imagen de la Virgen de Guadalupe, señala que "los milagros son voces de Dios"[32] que se manifestaban ante testigos y que por lo tanto debían registrarse.

31 Florencia, *Zodíaco mariano,* p. 236. Esta descripción corresponde a lo ocurrido en torno de la imagen de Nuestra Señora del Refugio en la ciudad de Puebla. Para un estudio de este elemento arquitectónico en las casas de la Ciudad de México, véase Toscano, *Testigos de piedra.*

32 Florencia, *Estrella del norte,* p. 49.

El vínculo con la imagen se puede establecer por medio de su reproducción en estampas o grabados que se colgaban en los muros de las habitaciones como una manera de protección y piedad. Éstas eran distribuidas o vendidas por las cofradías y el clero para obtener recursos para el mantenimiento de los templos, además de servir para la difusión de las devociones. Así por ejemplo en 1732, se concedió a la Archicofradía del Rosario de la Ciudad de México el privilegio perpetuo de imprimir unas estampas de dicha imagen y devocionarios. En 1754 obtuvo 547 pesos de la venta de estampas, que fueron vendidas en su capilla y en cofradías foráneas.[33] En la iglesia de Santa Cruz y Soledad en la Ciudad de México, el encargado de realizar las cuentas entre 1773 y 1784 fue el bachiller Gregorio Pérez Cancio, quien escribió que él mismo remitió mil estampas grandes y dos mil chicas; para 1776 anotó el costo de mil doscientas, que repartió a los devotos por las que pagó catorce pesos,[34] y que gozaron con la concesión de indulgencias.[35] En el caso de las estampas de la Virgen de los Remedios, incluso fueron tocadas con la imagen titular antes de venderlas por lo que se les llegó a denominar reliquias. Éstas se vendían en diferentes tamaños: "de a octavo, medio pliego, de a troquel, chiquitas, grandes finas y grandes con maguey".[36]

Pero ¿cómo se utilizaban estas estampas? Por algunos casos registrados en las crónicas, es posible saber que los grabados podían "aplicarse con mucha confianza" en la parte del cuerpo afectada,[37] y portarla era quizá lo más frecuente, porque de estar frente a una situación de peligro, la invocación debía de ser inmediata. En este sentido, son interesantes los relatos que narra el cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas, ya que dedica dos capítulos de su obra al registro de los milagros logrados por la intercesión del fundador de la orden, san Ignacio de Loyola.[38] Uno de los medios más eficaces con los que contaba la orden para promover su culto eran las estampas solicitadas por la población. Cuenta por ejemplo que, en 1626, una mujer devota del santo se encontraba "en cama muy

33 En algunos casos, las láminas de los grabados se realizaban en México y se mandaban imprimir en España debido al costo inferior del papel y que éste era de mejor calidad. En 1782 la Archicofradía del Rosario pagó 400 pesos al grabador de la Real Casa de Moneda, Jerónimo Antonio Gil, por el diseño de tres láminas de medio pliego, cuarto y octavo. MORENO CAMPOS, *Las inversiones,* pp. 29-30.

34 PÉREZ CANCIO, *Libro de fábrica,* pp. 81 y 107.

35 Una indulgencia es la remisión de la pena temporal de los pecados. Las hay plenarias y parciales.

36 BAZARTE MARTÍNEZ y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos,* p. 77.

37 FLORENCIA, *Zodíaco mariano,* pp. 131-232.

38 PÉREZ DE RIBAS, *Crónica,* vol. I, lib. V, cap. XII, pp. 298-315 y vol. II, lib. VII, cap. XXXII, pp. 251-257.

afligida [...] con grandes congojas y ansias, muy flaca y descolorida, y tal, que apenas podía hablar palabra [con] el pulso flaco sobremanera".[39] Al presentarse su confesor, de pronto quedó arrobada y su semblante comenzó a mejorar. Cuando finalmente pudo recobrar el sentido, declaró que tenía en la mano una estampa del santo y que a él se había encomendado. Al declarar lo sucedido, afirmaba haber visto al santo con una corona llena de resplandores y afirmaba que él la había sanado. Otra historia similar ocurrió el 7 de febrero de 1618 cuando fue solicitado un religioso para que confesara a una mujer que tenía ya dos días con dolores de parto. Al encontrarla casi ya muerta, pidió se invocara a san Ignacio y después le aplicó a la doliente una estampa "dentro de un Ave María" y poco después parió a una niña. Como agradecimiento, todos los presentes prometieron guardar su día, visitar su iglesia y hacerle un retablo para "su devoción y consuelo".[40] Estos grabados también podían funcionar como medio para narrar los milagros sucedidos. Basta recordar el de Samuel Stradanus de 1615, que trasladó algunos ya reconocidos de la Virgen de Guadalupe. En éste se aprecian diez escenas que muestran cómo se efectuaron los sucesos milagrosos, mismos que fueron tomados de los exvotos expuestos en el santuario y que pretendían ostentar la efectividad de la imagen, además de ser testimonios de los hechos. De igual forma ocurrió en 1614 con los milagros registrados con la imagen de la Virgen de la Piedad en la Ciudad de México, iniciativa promovida por el arzobispo Juan Pérez de la Serna, quien estaba interesado en que se publicaran los milagros; algunos de ellos incluso contaron con estampas.[41]

Un factor que estimulaba la utilización de estampas y el peregrinaje a determinadas imágenes sagradas era la concesión de indulgencias. Un caso interesante son las otorgadas por el papa Paulo V para un Cristo y todos los crucifijos tocados a él, que conservaban los religiosos agustinos de Puebla. Una indulgencia recomendaba que quien estuviera en la hora de la muerte y tuviere al crucifijo, u otro tocado a él, lograría una indulgencia plenaria, remisión de sus pecados y sería absuelto de culpa. Lo interesante de esta imagen es que su poder estaba reforzado porque había estado en contacto con las siguientes reliquias: la cruz de Cristo

> [...] y pasado por el agujero, y tocado al clavo de su santísima mano, a la corona de espinas, a la santa columna, a la cuna del Niño Jesús, a sus santos pañales y

39 Pérez de Ribas, *Crónica*, pp. 300-301.

40 Pérez de Ribas, *Crónica*, p. 311.

41 Franco y Ortega, *Segunda parte*, pp. 108-109.

> envuelto en ellos. Item está tocado a los vestidos de Nuestra Señora y envuelto en el paño en que la Virgen Purísima recogió su sacratísima leche. Item está tocado a las cabezas de San Pedro y San Pablo, al cuerpo de San Lorenzo y a otras muchas reliquias y cuerpos de santos que hay en Roma y fuera de ella, como la cabeza y cabellos de la Magdalena, reliquias que hay en el convento de la Porciúncula de Asís, reliquias de Santiago de Galicia, etcétera.[42]

Incluso en los hospitales, a los enfermos se les llegaron a conceder indulgencias por las imágenes que los confortaban. Así sucedió en 1736 cuando se otorgó a los religiosos de la orden de la caridad del hospital de San Hipólito de la Ciudad de México, que fueran sacerdotes, una indulgencia plenaria para llevarla con alguna imagen de Cristo crucificado, y darla a besar a los moribundos de sus hospitales. Para eso era necesario que el enfermo estuviera

> [...] confesado, y de la Sagrada Comunión reparado, o si porque esto no pudiere hacer, a lo menos contrito, devotamente invocare con la boca, o por lo menos con el corazón, el Nombre de JESÚS, y besare la Imagen, que de este modo por el dicho Fraile Presbítero se le llegare, consiga Indulgencia plenaria de todos sus pecados.[43]

En esta época era frecuente el uso de medallas, es decir, una plancha metálica con una imagen en relieve,[44] cuyo uso era favorecido por la declaración de una indulgencia real que se otorgaba a quien la portara. La cofradía de Nuestra Señora de los Remedios vendía medallas privilegiadas con indulgencias.[45] En la orden jesuita eran famosas las de su fundador, incluso eran necesarias para realizar "la bendición del agua de San Ignacio" que se recomendaba para los enfermos, para ahuyentar las tempestades y para lograr un buen parto, entre otras cosas. Para ello, era necesario que "Desde el principio hasta el fin de esta bendición se ha de tener metida dentro de la agua, que se bendice" pidiendo la intercesión del santo.[46] De la intervención de san Ignacio por medio de su medalla hay registro de varias noticias. En 1647, cuando ya se lloraba por la muerte de una mujer en parto, un sacerdote muy devoto al santo "aplicó a la moribunda señora una medalla de San Ignacio que llevaba al cuello, y al mismo instante le

42 AJOFRÍN, *Diario del viaje*, vol. I, pp. 15-16.

43 AAH, *Episcopal*, Secretaría arzobispal, f. 1.

44 Sobre el tema de joyería véase ARBETETA MIRA, *La joyería*.

45 Este tipo de indulgencia se aplica a objetos portátiles como cruces, rosarios, medallas y estampas. Véase BAZARTE MARTÍNEZ y GARCÍA AYLUARDO, *Los costos*, pp. 76-78.

46 REYES, *Margarita Seráfica*, pp. 358-359.

comunicó Dios un nuevo alborozo, y esperanza de feliz parto".[47] Otra mujer en las mismas circunstancias mandó hacer un retablo para agradecer el favor, además de portar consigo al cuello la medalla que le dieron en el parto.[48] La fama de este santo le ganó que "muchos procuraran tener una medalla o imagen suya, y algunos la han hecho pintar de pincel y la tienen en sus oratorios muy acabada; que es muy usado entre esta gente, aunque sean pobres, tenerlos en sus casas, y el Santo les socorre cuando le invocan en sus enfermedades y necesidades".[49]

Respecto al uso de las medallas, era indispensable que durante el trance o enfermedad se invocara al santo o a la devoción mariana, ya que de otra forma no se aceptaba el hecho como milagroso. Así se dictaminó cuando se realizó una averiguación de la curación ocurrida a un platero en artículo *mortis*. El acontecimiento ocurrió el jueves santo, 14 de abril de 1729, cuando andando las estaciones del *Via Crucis*, José Joaquín de Argumedo, maestro platero vecino de la parroquia de la Santa Veracruz, fue atacado súbitamente detrás de la iglesia de Santa María la Redonda por unos hombres con capa y cuchillos. De acuerdo con la declaración, el hombre recibió "112 puñaladas en el corazón", lo que evidentemente hizo pensar a los testigos que estaría casi muerto. Poco después, un sacerdote le tomó confesión y dos cirujanos declararon que no era posible que continuara con vida. Esta declaración llevó a pensar a los presentes que se había salvado gracias a la medalla que colgaba al cuello con la efigie de santa Bárbara, de quien se sabía era muy devoto. A pesar de ello, el promotor fiscal del arzobispado determinó que la mejoría del platero no se podía declarar como milagroso porque: "para que algún milagro se atribuya a la intercesión [...] es necesario que conste su invocación al propio tiempo que sucede el milagro o inmediatamente después lo cual no se ha probado en el presente caso [...] no cabe duda ni puede pasar por la imaginación a ningún Católico".[50] Es decir, que la efectividad de la imagen está sujeta a la invocación que se realice en el momento del trance o circunstancia adversa. Esta práctica era de lo más frecuente para lograr la protección, por lo menos así se deja ver tanto en los exvotos pintados como en las crónicas donde se leen expresiones como "imploró el divino auxilio por medio de Nuestro Santo Padre".[51] También fue frecuente la utilización de un tipo

47 Pérez de Ribas, *Crónica*.
48 Pérez de Ribas, *Crónica*, p. 312.
49 Pérez de Ribas, *Crónica*, p. 312.
50 AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 992, exp. 38, 1729.
51 Pérez de Ribas, *Crónica*, vol. i, p. 300.

de joyería devocional con fines protectores como los amuletos: por ejemplo la "higa", es decir, un dije en forma de un puño usado contra el "mal de ojo", los azabaches y diferentes tipos de medallones, resguardando en su interior reliquias de santos, ceras de *Agnus Dei*[52] o imágenes religiosas. Dentro de este repertorio se contaba con las "nóminas" u oraciones que se llevaban colgadas al cuello a manera de medicina preventiva.[53]

Otra forma de estar en contacto directo con las imágenes era la práctica del "peregrinaje terapéutico"[54] con la esperanza de evadir los dolores. Para esto, se trasladaba al enfermo hasta el santuario o iglesia, lo que significaba penetrar en la geografía sagrada de la imagen. Una vez presente, existían varios recursos para pedir un favor. Uno era la dedicación de novenas que pretendían activar la imagen por medio de la invocación; durante esos días el fiel se concentraba en una meditación propiciatoria para que la intercesión se cumpliera. Así por ejemplo, fray Francisco Cisneros, quien escribió la historia de la Virgen de los Remedios, narra que ante la gravedad de Gabriel de Aguilera, quien se pasó tullido varios años en cama, su servidumbre mandó llamar al vicario del santuario para que lo confesara pero ante su tardanza, lo trasladaron pidiéndole al vicario que "le pusiese la santísima Imagen sobre la cabeza [...] Y apenas se la hubo puesto, cuando el enfermo se sintió bueno".[55] Poco después, Gabriel de Aguilera regresó a pie a su casa ante la admiración de los testigos. Para concluir, Cisneros afirma que la imagen mariana "Tan bien sabe medicinar los cuerpos, cuando ni hay yerbas ni medicamentos que aprovechen, que entonces no sólo su palabra pero el que toque de la ropa santísima sana y da entera salud, sin aguardar crisis".[56] Una vez en el recinto sagrado, el fiel también podía dormir por algunos días en el santuario para lograr la curación esperada. Esta etapa era denominada "incubación", en la que los fieles llegaban a tener visiones o sueños donde el intercesor se manifestaba revelándole y asegurándole su mejoría.[57]

Sin embargo, ante la imposibilidad de estar en contacto directo con la imagen, podían recurrir a una "curación a distancia". En tales casos se enviaban reproducciones del área del cuerpo afectado para que, así a distancia, se hiciera presente el enfermo y se lograra la curación. Esto le sucedió a Juan de Castilla, quien tenía una fuerte infección en una pierna que

52 Las ceras de *Agnus Dei* son unos medallones de cera blanca en forma oval mezclada con agua bendita que protegen en situaciones adversas. Véase Bazarte Martínez, "La colección".

53 Martínez Gil, *Muerte y sociedad*, p. 121.

54 Vauchez, "Miracle", p. 730.

55 Cisneros, *Historia del principio*, p. 236.

56 Cisneros, *Historia del principio*, p. 236.

57 Vauchez, "Miracle", p. 730.

no pudo curar ningún cirujano, por lo que un religioso le aconsejó que enviara a la Virgen de Guadalupe "una pierna de plata del tamaño de la suya: en llegando a la vista de la Santa Imagen la pierna de plata, sanó la de carne".[58] Debido a la rapidez con que ocurrió el milagro, y a manera de agradecimiento, Castilla se dirigió a pie a la ermita. También podía ocurrir que se enviara a personas para ofrendar sus dones o velas de cera porque era "afectuosa piedad, que encargan a los que vienen, les lleven los cabos de las velas que delante de la Santa Imagen se han encendido, para valerse de ellos como reliquias en sus apretadas necesidades y aprietos".[59]

La efectividad taumatúrgica de las imágenes incluso se aplicaba a aquellos objetos que las rodeaban como los cirios, velas de cera o de sebo y el aceite de las lámparas que ardían delante de ellas, mismos que adquirían valor debido a la cercanía que habían tenido con la efigie y que eran solicitados a manera de reliquias. Tal era la demanda de estos aceites que incluso se tuvo que elevar la lámpara "porque no se podía dar abasto a cuantos pedían el aceite para ungir con él sus enfermedades".[60]

Por último, cabe señalar la concepción de "imagen peregrina" que mencionan algunas crónicas y que revela las grandes carencias que tenía la gente, ya que se presentaba como una medicina de Dios. No hay que dejar de tener presentes las colectas de limosnas que se promovían para poder efectuar los viajes con la imagen con el objetivo de mantener vivo su culto. El aspecto económico de esta situación merecería un estudio específico ya que era requisito una autorización para realizarlas entre los feligreses, ya fuera por medio de un colector designado o de una cofradía. En el convento dominico de la Ciudad de México había una imagen itinerante que denominaban "la Gitana" ante la cual la gente mostraba gran devoción; especialmente las mujeres embarazadas se encomendaban a ella en los partos.[61] Francisco de Ajofrín cuenta que en el convento franciscano de Puebla se veneraba una imagen conocida como "San Francisco del Milagro", la cual era tan famosa que "apenas se [hallaba en] el convento, pues la traen de casa en casa para los enfermos, haciendo repetidos prodigios con ellos. A mí me tocó hacer muchas diligencias para verla, y la hallé, para consuelo mío, con un enfermo, y verdaderamente está la misma efigie publicando el milagro"[62] (véase la imagen 2).

58 Florencia, *Zodiaco mariano*, p. 123.
59 Florencia, *Zodiaco mariano*, p. 168.
60 Florencia, *Zodiaco mariano*, p. 143.
61 Franco y Ortega, *Segunda parte*, p. 544.
62 Ajofrín, *Diario del viaje*, vol. i, pp. 46-47.



IMAGEN 2. *San Jacobo de Bebaña,* anónimo de mediados del siglo XIX, calcografía, colección Museo Soumaya.

CONCLUSIONES

La función social de las imágenes es un tema que refleja varios aspectos de la religiosidad como parte de la vida cotidiana, ya que se encontraban tanto en espacios públicos como privados. Las representaciones de lo divino aún son uno de los medios terapéuticos utilizados por la gente, reflejo de la permanencia de las prácticas medievales que persistieron en España y que pasaron a Nueva España como parte de la religiosidad local en la que existía contacto directo con los intercesores. El miedo a la muerte y la enfermedad las mantiene vivas y han variado poco con el tiempo frente a la necesidad de opciones de salud. Los relatos de milagros dan testimonio de la relación terapéutica que se establece entre el suplicante y el intercesor mediante un contacto visual o táctil.

El poder de la imagen no concluye en su representación (medallas, pinturas o esculturas). Su cualidad terapéutica se traslada a aquellos objetos que, al estar en contacto con lo que se considera la fuente de acción sobrenatural, son capaces de obrar beneficios por la intervención de Dios. Tal es el caso de los panes, agua o flores benditas que adquieren un valor taumatúrgico.

La esperanza de vivir sin dolencias, malestares y achaques desarrolló el culto icónico que pone de manifiesto actitudes de una época. En este caso

se trata del mundo novohispano, donde la categoría de milagro existía como consecuencia de una plegaria y formaba parte de lo cotidiano; cada día estaba marcado por la acción divina y las imágenes actuaban como un miembro más de la sociedad.

Archivos

AGNM Archivo General de la Nación, México.
Bienes Nacionales, vol. 992, exp. 38, 1729.

AAM Archivo del Arzobispado de México.
Episcopal, Secretaría arzobispal, San Hipólito, Espíritu Santo, c. 31CP, exp. 13, 1 f., 1736.

Bibliografía

Ajofrín, Francisco de

Diario del viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el p. Fray Francisco de Ajofrín, México, Instituto Cultural Hispano Mexicano, 1964.

Arbeteta Mira, Leticia

La joyería española de Felipe II a Alfonso XII en los museos estatales, Madrid, Nerea-Ministerio de Educación y Cultura, 1998.

Bazarte Martínez, Alicia y Clara García Ayluardo

Los costos de la salvación. Las cofradías y la Ciudad de México (siglos XVI al XIX), Centro de Investigación y Docencia Ecónomicas, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2002.

"La colección de *Agnus Dei* del Museo Soumaya", en *Santuarios de lo íntimo. Retrato en miniatura y relicarios. La colección de Museo Soumaya,* México, Museo Soumaya, 2004, pp. 126-143.

Castorena y Ursúa, Juan Ignacio

Gacetas de México, México, Secretaría de Educación Pública, 1949-1950, 3 vols.

Cisneros, Luis de

Historia del principio, origen, progresos y venidas a México y milagros de la santa imagen de Nuestra Señora de los Remedios extramuros de México, México, El Colegio de Michoacán, edición, introducción y notas de Francisco Miranda, 1999.

DUFOUR–LÉON, Xavier

"Distintas actitudes ante el milagro", en *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1986.

"Estructura y función del relato de milagro", en *Los milagros de Jesús según el Nuevo Testamento*, Madrid, Cristiandad, 1986.

FARIA, Rafael, F.

Curso superior de religión. Dogma, moral, culto, apologética, Bogotá, Librería Voluntad, 1957.

FLORENCIA, Francisco de

La estrella del norte de México. Historia de la milagrosa imagen de María Santísima de Guadalupe, Guadalajara, Imprenta de J. Cabrera, 1895.

FLORENCIA, Francisco de y Juan Antonio de OVIEDO

Zodiaco mariano, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Sello Bermejo, 1995.

FRANCO Y ORTEGA, Alonso

Segunda parte de la Historia de la provincia de Santiago de México [...] año de 1645, México, El Museo Nacional, 1900.

FREEDBERG, David

El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta, Madrid, Cátedra, 1996.

GÓMEZ NAVARRO, Soledad

Una elaboración cultural de la experiencia del morir, Córdoba, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1998.

MARTÍNEZ GIL, Fernando

Muerte y sociedad en la España de los Austrias, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

MORENO CAMPOS, Rosa Juana

"Las inversiones de la Archicofradía de Nuestra Señora del Rosario en la Ciudad de México (1680-1805)", tesis de maestría en historia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

MOLANUS DE LOUVAIN, Johannes

Traité des saintes images, introducción, traducción, notas e índice por François Boespflug, Olivier Christin, Benoît Tassel, París, Les éditions du Cerf, Patrimoines Christianisme, 1996.

PLAZAOLA, Juan

Historia y sentido del arte cristiano, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

PÉREZ DE RIBAS, Andrés

Crónica y historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en la Nueva España: fundación de sus colegios y casas, ministerios que en ellos se exercitan y frutos gloriosos que con el favor de la Divina gracia se han cogido, y varones insignes [...], México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 2 vols., 1896.

PÉREZ CANCIO, Gregorio

Libro de fábrica del templo parroquial. La santa Cruz y Soledad de Nuestra Señora años de 1773 a 1784, transcripción, prólogo y notas de Gonzalo Obregón, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Departamento de Monumentos Coloniales, núm. 23, 1970.

RAGÓN, Pierre

Les saints et les images du Mexique (XVIème-XVIIIème siècle), París, Université de Paris I-Panthéon Sorbonne UFR d'histoire, 2000.

REYES, José de los

Margarita Seráfica con que se adorna el alma para subir a ver a esposo Jesús a la ciudad triunfante de Jerusalén, Filadelfia, s./a.

Ritual

Ritual carmelitano. Parte segunda procesionario y funeral a uso de los religiosos y religiosas de la orden de descalzos de Nuestra Madre Santísima la virgen María del Monte Carmelo de la Primitiva observancia en esta Congregación de España e Indias, Madrid, por Joseph Doblado, 1789.

RUBIAL GARCÍA, Antonio y María de Jesús DÍAZ NAVA

"'La santa es una bellaca y nos hace muchas burlas'. El caso de los panecitos de Santa Teresa en la sociedad novohispana del siglo XVII", *Estudios de historia novohispana*, núm. 24, enero-junio, 2001, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 53-75.

SCHMITT, Jean-Claude

"Corps malade, corps possédé", en *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Francia, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 2001, pp. 319-343.

Historia de la superstición, traducción castellana de Teresa Clavel, Barcelona, Crítica, "Drakontos", 1992.

"Une histoire religieuse de Moyen Âge est-elle possible?", en *Les corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge,* Francia, Gallimard, Les Temps des images, 2002, pp. 31-41.

TOSCANO, Guadalupe

Testigos de piedra. Las hornacinas del centro histórico de la Ciudad de México, Miguel Ángel Porrúa, 1988.

VAUCHEZ, André

"Miracle", en Jaques Le GOFF y Jean-Claude SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval,* París, Fayard, 1999, pp. 725-739.

SOBRE LOS FESTINES Y EL HAMBRE EN LA NUEVA ESPAÑA

MATILDE SOUTO MANTECÓN
Instituto Mora

Tomemos hoy gasajado
que mañana viene la muerte ...
No perdamos bocado
que comiendo nos iremos
y mañana ayunaremos ...

JUAN DE LA ENCINA

Comer es una necesidad fisiológica ineludible, pero también uno de los actos culturales más significativos de la sociedad. El propósito de este ensayo es contrastar dos situaciones extremas en relación con comer para tratar de sopesar la importancia cultural de la comida y de la necesidad vital de comer. Estas situaciones extremas son los festines de bienvenida que se ofrecieron a los distintos virreyes que gobernaron Nueva España entre 1766 y 1785, y la hambruna que desató la crisis agrícola de 1785. Al analizar los festines, me interesa destacar el número y calidad de los invitados a los banquetes y los criados y mozos empleados en ellos, así como las cantidades y la calidad de los alimentos ofrecidos, proponiendo que esto se considere como una posible medida para pulsar la dimensión política y social de los banquetes. En cuanto al hambre, mi propósito es contribuir a su definición por medio del análisis de una situación concreta para tratar, en futuros estudios, de distinguir para el caso de Nueva España cuándo ocurrieron hambrunas –esto es, episodios repentinos y dramáticos de escasez de alimentos que provocaron una mortandad generalizada–, cuándo se trató de hambre –que es una escasez de alimentos crónica, regular y persistente– y cuándo de mero apetito –es decir, de ganas de saciar un gusto, una manifestación más claramente cultural. De momento y para los fines de este tra-

1 Sobre las definiciones del hambre y las hambrunas puede verse SEN, *Poverty and Famines*, p. 39.

bajo, propongo considerar la hipótesis de que, así como comer tiene fuerte contenido cultural, también el hambre puede tenerlo en cierta medida. En suma, planteo que, en lo que llamamos de forma genérica hambre, están en realidad incluidos varios fenómenos o grados diferentes, cada uno con un impacto muy distinto sobre la población, y que tenemos que ir deslindando qué fue lo que se presentó en los distintos episodios que conocemos de la historia novohispana, considerando desde las simples ganas de comer para satisfacer plenamente el apetito y gusto por la comida, hasta la franca inanición que lleva a la muerte física de un organismo.

Los banquetes de bienvenida a los virreyes

El arribo de un nuevo virrey a la Nueva España, *alter ego* del rey, era sin duda uno de los acontecimientos más notables del virreinato. La antigua tradición española dictaba el *yantar*, es decir, que un pueblo que recibía la visita del rey debía ofrecerle a su soberano la mejor comida que pudiese, "un buen número de aves, vacas y carneros para que sirviesen de vianda a su Real Mesa y la de su comitiva" el día que llegaba.[2] El virrey, como imagen y representación del soberano en las Indias,[3] merecía un obsequio semejante cuando arribaba a la Nueva España. Todo el hecho en sí tenía importante significado social y político porque al ofrecerse el yantar se reconocía simbólicamente la autoridad y soberanía del señor. Yantar no era exclusivo de las altas esferas del gobierno. El mismo principio para reconocer simbólicamente la autoridad funcionaba en otros sectores, aunque en cada uno se manifestaba, claro, en conformidad con el funcionario real y el pueblo al que llegaba. En Teutila, Oaxaca, por ejemplo, para recibir al alcalde mayor se ponen

> [...] las mesas con sus manteles y servilletas de algodón fino y bien labrado, sacan pan y un jicarón o cuenco de calabaza o coco lleno de chocolate, compuesto con atole y mil géneros de aromas para cada uno. Después sacan atole solo, un plato de tamales con chile y también frutas. Y es preciso tomar de todo

2 Definido por el propio Consulado de México en oficio dirigido a Revillagigedo, 18 de noviembre de 1789, AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1ª serie, vol. 283, sin foliar. La definición del *Diccionario de la Lengua española* de la Real Academia dice textualmente: "Cierto tributo que pagaban, generalmente en especie, los habitantes de los pueblos y los distritos rurales para el mantenimiento del soberano y del señor cuando transitaban por ellos. A veces se conmutaba en dinero".

3 Según la propia definición hecha por el Real Tribunal del Consulado en AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1ª serie, vol. 283.

> aunque sea sólo un bocado, pues son tan materiales los indios que, de no hacerlo así, lo tienen por ofensa y se dan por agraviados. / Acabando esto caminan todos al pueblo, precediendo la música de clarines, chirimías, teponastles; en el pueblo lo reciben con repique de campanas, cohetes, saliendo todo el pueblo, chicos y grandes, a ver a su alcalde. Éste se encamina a las Casas Reales, que así llaman a la casa destinada para su habitación, sea buena o mala; toman un refresco para pasar adelante o acomoda sus trastos, si ha de hacer mansión. En todo esto andan muy solícitos los indios, procurando obsequiar a su alcalde con el mayor regalo y con una singularísima prontitud y reverencia. Dan luego disposición para acomodar las bestias, aprontan la comida, en que no falta su buen puchero, pollas, tamales, guajolotes, y para beber, pulque, si es tierra que lo produce, chinguirito o atexcale.[4]

Pero en las Indias, los banquetes de bienvenida ofrecidos a los virreyes tenían más trascendencia, pues no se trataba sólo de un acto simbólico, sino de un suceso que podía tener gran impacto en la política real del virreinato. El arribo de un nuevo gobernante abría las posibilidades para nuevas negociaciones y los banquetes que se le ofrecían durante los primeros días debieron ser una ocasión espléndida para eso. Durante esos primeros días, los festines –con sus banquetes, bailes y en los entreactos de las comedias– debieron brindar oportunidades extraordinarias para que el nuevo virrey y los miembros de la élite novohispana se conocieran y entablaran o renovaran lazos de amistad, lealtad o compromiso que serían esenciales para el buen gobierno en el virreinato. En general, los virreyes llegaban a un territorio desconocido, un mundo y una sociedad muy distintos a los europeos, si acaso con una imagen formada teóricamente a partir de informes rendidos por otros. Esto hacía que las relaciones con los grupos de poder residentes en el virreinato y que por eso lo conocían muy bien fueran muy importantes para que el nuevo gobernante tomara cabal posesión de su cargo en las Indias. A su vez, para los principales miembros de la sociedad novohispana era indispensable el apoyo del virrey con el fin de vincularse con la corte madrileña y que su posición y poder en las Indias contara con el respaldo del rey, así que los primeros encuentros que se dieran en los banquetes y refrescos de bienvenida debieron ser un punto de partida fundamental para todos.

La magnificencia de los festejos no debió ser en vano. Tenemos información sobre los banquetes de bienvenida que de manera oficial y solemne solían ofrecerles a los virreyes el Cabildo de la Ciudad de México y el Consulado de comerciantes de la Nueva España. Sabemos que los festejos

[4] AJOFRÍN, *Diario de viaje*, pp. 160-161.

organizados por el cuerpo capitular de la ciudad duraban tres días y que, en promedio entre 1766 y 1785, se gastaron 9 878 pesos en cada uno de los festines que ofreció a los virreyes a su llegada a la Nueva España: en 1766 a Carlos Francisco Croix, marqués de Croix; en 1773 a Antonio María de Bucareli y Ursúa; en 1779 a Martín de Mayorga; en 1783 a Matías de Gálvez, y en 1785 a Bernardo de Gálvez, conde de Gálvez. De esa suma, en promedio 5 671 pesos correspondieron a las comidas, la repostería, la habilitación de la despensa y la paga de los sirvientes españoles; 2 941 pesos a los refrescos y 1 266 pesos a los bailes o comedias organizados para el deleite de los virreyes e invitados a los festejos durante los tres días (véase el cuadro 1).[5]

CUADRO 1

Extracto de las cuentas de los gastos causados en los recibimientos de los Exmos. Sres. Virreyes Marqués de Croix, Dn. Antonio María de Bucareli, Dn. Martín de Mayorga, Dn. Matías de Gálvez, y Conde de Gálvez, formado por la ciudad

Años	*Comidas y repostería*	*Refrescos*	*Bailes o comedias*	*Total*
1766	4719	2844	1367	8930
1773	6097	2265	384	8746
1779	5931	2960	2048	10939
1783	6070	3165	2332	11567
1785	5538	3469	200	9207
Promedios	5671	2941	1266	9878

Durante esos días, estas comidas eran servidas en el real palacio. Se ponía una mesa de 100 cubiertos para los "sujetos de más respeto y circunstancias", y otras se colocaban en la repostería y viviendas interiores,

[5] Miguel Ángel Vázquez, en una ponencia presentada en el II Congreso organizado por la Asociación Mexicana de Historia Económica los días 27 a 29 de octubre de 2004, leída en el simposio sobre el consumo en México de los siglos XVI a XIX, con el título de "Las comidas festivas y los ajustes presupuestarios en el siglo XVIII. La confrontación entre las costumbres culinarias y las reformas económicas", sostiene que los borbones intentaron que se aplicara una política tendiente a optimizar los recursos del erario por la que se propuso la erradicación de las comidas festivas o, al menos, su celebración más austera, pero en la Nueva España poco o ningún resultado pareció tener esta política. Vázquez, por cierto, emplea los mismos documentos que yo utilizo en este ensayo.

mesas a las que sentaban a otras muchas "personas de calidad".[6] Aparte se servía a los familiares del virrey.

Una idea de la posible concurrencia a los festines de bienvenida la tenemos gracias a la lista de invitados elaborada por el Real Tribunal de Consulado para el banquete que ofreció en 1787 al virrey Alonso Núñez de Haro y Peralta, en el pueblo de San Cristóbal de Ecatepec. Desde luego que eran banquetes ofrecidos por cuerpos distintos –el Cabildo de la Ciudad de México y el Consulado de la Nueva España— y celebrados en lugares diferentes, pero el motivo era el mismo: dar la bienvenida al virrey en turno, de modo que varios de los invitados, si no es que todos, debieron asistir a ambos festines, tomando en cuenta además que la invitación era hecha en función de los cargos y títulos. Allí se reunía la más alta jerarquía novohispana perteneciente a la Iglesia, al gobierno real y a la sociedad novohispana, comitiva que sumaba alrededor de 250 personas (véase el cuadro 2).[7]

CUADRO 2

Lista de las personas que convida el real Tribunal del Consulado de México para los recibimientos que hace en el pueblo de San Cristóbal de Ecatepec a los Excelentísimos Señores Virreyes. (La lista se elaboró en 1787, pero incluye a personas que asistieron a banquetes de años anteriores, como el Marqués de Cruillas y Melchor de Paramás, secretario de Cámara del virrey Bucareli. El orden es el mismo en el que aparecen en el documento: AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar.)

El Ilustrísimo Señor Arzobispo y su secretario de Cámara
Señores Oidores y Alcaldes de Corte y Fiscales de Real Hacienda, Civil y Crimen
Deán, Cabildo Eclesiástico y Cura del Sagrario
Señores Inquisidores
Contadores Mayores del Real Tribunal de Cuentas, así de ejercicio como honorarios
Señores Secretario del Virreinato y Gobernador y Asesor General del mismo virreinato
Oficiales de esta Caja
Superintendente, Contador y Tesorero de la Real Aduana
Director General de Alcabalas Foráneas

6 "Extracto de las cuentas de los gastos causados en los recibimientos de los Exmos. Sres. Virreyes Marqués de Croix, Dn. Antonio María de Bucareli, Dn. Martín de Mayorga, Dn. Matías de Gálvez, y Conde de Gálvez, formado por la ciudad", 1 de febrero de 1786, AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, exp. 1.

7 "Lista de las personas convidadas por el real Tribunal del Consulado de México para los recibimientos que hace en el pueblo de San Cristóbal de Ecatepec a los Excelentísimos Señores Virreyes", México, 23 de agosto de 1787, AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar.

Superintendente de la Real Casa de Moneda
Señores Directores de la Real Renta del Tabaco
Contador de Tributos
Teniente de Corregidor, Alcaldes Ordinarios y Regidores propietarios y honorarios
Contador Capellán y Escribano Mayor de esta Nuestra Catedral
Rector de la Real Universidad
Real Tribunal de Minería
Caballeros Militares:
    Coronel Conde de Santiago
    Brigadier D. Juan de Cambiasu
    Coronel Pedro Garibay
    Coronel Rafael Basco
    Capitán de Alabarderos
    Teniente Coronel Graduado Marqués de Burgo
    Coronel D. Francisco Rocha
    Coronel D. Juan Casimiro de Osta
    Coronel D. Melchor Vidal de Lorca
Marqués de Cruillas
Conde de la Presa de Xalpa
Sargento Mayor del regimiento de Comercio
Títulos de Castilla y otros sujetos particulares
Conde de Xala
Marqués de San Miguel Aguayo
Mariscal de Castilla
Conde Medina y Torres
Conde de San Pedro del Álamo
Marqués del Apartado y hermanos
Juan Bautista Fagoaga
Marqués de Uluapa
Conde del Valle
Marqués de la Colina
Gobernador del Estado Barón de la Santa Cruz
Melchor de Paramás y los hermanos de la Señora su mujer
Manuel de la Borda
Los matriculados del comercio, que son 126 personas, poco más o menos

Son en total 250 personas, poco más o menos

En estos festines las comidas, como cabía esperarse, eran muy abundantes y preparadas con los mejores ingredientes, "correspondiente[s] al carácter del objeto a quien se dirige el obsequio, y al honor de la Nobilísima Ciudad que lo dispone".[8] Se planeaban con varios meses de anticipación para poder conseguir todos los ingredientes, muchos procedentes de sitios más o menos distantes. En el caso del banquete ofrecido por el Consulado de México al virrey Revillagigedo, celebrado el 16 de octubre de 1789 en la Villa de Guadalupe, no ya en San Cristóbal Ecatepec como había sido la costumbre hasta entonces,[9] comenzaron los preparativos por lo menos desde el mes de mayo. La noticia del nombramiento de Revillagigedo como virrey fue anunciada por el Conde a la Audiencia de la Nueva España en carta fechada en Madrid el 25 de febrero de 1789,[10] así que el Consulado, advertido seguramente de la noticia por los oidores, comenzó muy pronto los preparativos para el banquete de bienvenida. Las primeras compras las realizó, como señalamos, en mayo en la Ciudad de México al ordenar que se adquirieran vinos de diferentes calidades: Burdeos, Moscatel, Jerez, además de vinagre de yema de Castilla. Dentro del virreinato, uno de los sitios más lejanos desde el que se enviaron productos a la Villa de Guadalupe fue el puerto de Veracruz, de donde se remitieron el 16 de julio ingredientes importados de España: vinos, aguardiente, cerveza, bacalao, fideos, macarrones, aceitunas, alcaparras, pasas y almendras. Otro lugares donde se compraron ingredientes fueron, por ejemplo, Jalapa, desde donde fueron enviados pescados bobos, tanto frescos como en empanadas y escabeche, y de pueblos de la sierra, como Zacatlán y Tenango, a cuyos alcaldes o curas se les pidió que remitieran aves del lugar, como perdices, codornices o capolites. También fueron acarreados un venado, una vaca, seis terneros, 40 carneros y varias docenas de pollos, pollas, gallinas, tórtolas, agachonas, guajolotes, animales todos que estuvieron al cuidado de varios mozos durante casi dos meses, pues el ganado estuvo agostando 58 días en la hacienda de Aragón y las aves 45 días, alimentadas con maíz y salvado.

8 "Extracto de las cuentas de los gastos causados en los recibimientos de los Exmos. Sres. Virreyes Marqués de Croix, Dn. Antonio María de Bucareli, Dn. Martín de Mayorga, Dn. Matías de Gálvez, y Conde de Gálvez, formado por la ciudad", 1 de febrero de 1786, AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, exp. 1.

9 Tradicionalmente el recibimiento y la entrega del mando se habían celebrado en los pueblos de Otumba y San Cristóbal de Ecatepec, pero con la llegada del Conde de Revillagigedo se dispuso que los festejos se realizaran en la Villa de Guadalupe para que los gastos no fueran tan crecidos: El virrey Flores a la Audiencia de México, 19 de agosto de 1789: AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar. Véanse las notas 5 y 11 acerca de los intentos por hacer más austeras las celebraciones.

10 El anuncio a la Audiencia de su arribo al puerto de Veracruz es del 9 de agosto de 1789: AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar.

Los banquetes debieron ser opíparos (véanse las listas de todos los ingredientes comprados en el apéndice 1). En el festín que el Consulado ofreció al virrey Revillagigedo en la Villa de Guadalupe, para el cual expresamente se recomendó mesura en los gastos,[11] se consumieron 427 aves, sin contar los 113 manojos de pollos, pollas y gallinas (podemos suponer conservadoramente que un "manojo" estaba formado por lo menos por dos aves, según lo cual el total de aves consumidas pudo ser de 653) (véase el cuadro 3).

CUADRO 3
Variedad de aves consumidas en el banquete ofrecido al virrey Revillagigedo

67	aves de la sierra: perdices, codornices, capolites y palomas que algunos llaman tórtolas del monte
96	tórtolas
96	agachonas
12	capones comprados en Guadalupe
22	pípilas, de las cuales 20 fueron compradas en México
14	guajolotes, de los cuales 13 grandes fueron comprados en México
10	docenas de pichones
74	manojos de pollas, de los cuales 70 fueron comprados en Guadalupe
30	manojos de pollos comprados en Guadalupe
9	manojos de gallinas, de los cuales 7 fueron comprados en Guadalupe

A las más de 500 piezas de volatería, se sumaron las carnes de tantos otros animales criados y de caza (en total 491 piezas, sin distinguir entre un conejo y una vaca gorda, es decir, contando cada animal como una pieza sin distinguir el tamaño y las raciones que podía rendir) (véase el cuadro 4).

CUADRO 4
Carnes consumidas en el banquete ofrecido al virrey Revillagigedo

396	conejos grandes y medianos
24	liebres

11 Se indicó que los gastos de entrada del virrey no debían superar los 8 000 pesos estipulados por ley, pero no queda claro a qué se refiere con los gastos de entrada y si en tal suma debía comprenderse el banquete ofrecido por el Consulado: Revillagigedo a la Audiencia, Veracruz, 9 de agosto de 1789: AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar.

12 cabritos gordos comprados en Guadalupe
40 carneros que se compraron al Señor Conde de la Cortina
1 vaca gorda comprada al mismo señor
6 terneras compradas a dicho señor

1 venado

11 cochinitos comprados en Guadalupe

Además de productos cárnicos procesados
en embutidos y en trozos:

2 cabezas de puerco
9 arrobas de jamón
4 arrobas de tocineta
12 docenas de chorizones
4 docenas de morcillas de regalo
4 docenas de salchichas
2 arrobas de carne para picar
4 lomos con costillas

Así que sólo de aves y carnes se superaron las 1000 piezas, para un banquete en el que los convidados principales debieron ser alrededor de 250 personas. Se trata, sin duda, de una cantidad abrumadora, aunque en el cálculo de las cantidades de ingredientes sin duda estaban incluidos los alimentos para los criados, sirvientes y, en general, todo el personal de servicio: cocineros, mozos, matadores, molenderas, un platero, hasta un peluquero y un barbero, muchos de los cuales se trasladaron de la Ciudad de México a la Villa de Guadalupe y permanecieron allí por varios días, preparando el banquete y después recogiendo, limpiando, embalando y remitiendo a la capital muchos de los utensilios empleados.[12]

A la carne de animales volátiles y terrestres, deben agregarse los pescados y mariscos que se consumieron, por cierto en cantidad mucho menor y, además, en su mayor parte procesados para su conservación en aceite, escabeche o sal, excepto tal vez los bobos, que eran pescados de río, y el blanco superior. Ningún otro animal acuático figura en las listas.

12 Tantos que se dijo que era notable el innumerable concurso "de criados así de Palacio como de los señores que a él asisten en esos días, y también los muchos sirvientes que trabajan en todas las cosas anexas a la función". "Extracto de las cuentas de los gastos causados en los recibimientos de los Exmos. Sres. Virreyes Marqués de Croix, Dn. Antonio María de Bucareli, Dn. Martín de Mayorga, Dn. Matías de Gálvez, y Conde de Gálvez, formado por la ciudad", 1 de febrero de 1786, AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, exp. 1.

CUADRO 5
Pescados consumidos en el banquete ofrecido al virrey Revillagigedo

36	bobos
2	arrobas de robalo
1	anclote de salmón
1	anclote de atún
2	cunetes de ostiones ¿al natural?
2	cunetes de ostiones en escabeche
75	¿cunetes? de pescado blanco superior
2	quintales de bacalao de España y 6 bacalaos salpresos
Preparados	
27	empanadas de pescado bobo, hechas con 27 sartas de pescado
	Escabeche de pescado bobo, hecho con 11 sartas de pescado

Llama la atención de las listas sobre lo gastado en el banquete para dar la bienvenida al virrey Revillagigedo que no figuren muchos condimentos, sólo aparecen pimienta de Castilla, de Tabasco, clavo, azafrán, nuez moscada, chile ancho (éste ¿lo probaría el virrey en algún guiso criollo o sería sólo para el personal de servicio?), alcaparras, aceitunas, pasas, almendras y vinagre, además de sal y azúcar, de la cual claramente se especificó que de las 55 arrobas que se compraron, 51 eran para moler con el chocolate, con 5 ¿tercios? y 4 arrobas de canela fina para aromatizarlo. Figura, sin embargo, un renglón de "especiería ordinaria", en el cual caben, desde luego, algunas que se echan en falta porque eran muy usadas en la época, como ajo, cebolla, perejil, cilantro, hierbabuena, cominos y orégano. Debe advertirse también que en las listas no aparecen señaladas con detalle las verduras y sólo figuran explícitamente dos frutas: manzanas y naranjas, así que no podemos conocer qué ingredientes vegetales se consumieron. Sin duda consideraban que éste era un renglón poco importante que no valía la pena el esfuerzo de enumerar cada especie una por una.

Los postres, la repostería y los dulces, debieron ocupar un lugar preferencial, tanto en el banquete de la Villa de Guadalupe ofrecido por el Consulado de México, como en los festines que daba el Cabildo de la ciudad en el Real Palacio y, sobre todo, en los refrescos a los que convidaba el cuerpo capitular durante los tres días de ceremonias de bienvenida. Baste pensar que del total que, en promedio, gastaba el Cabildo de la ciudad, 30% se destinaba a los refrescos y 57% a las comidas y repostería, de lo

cual, alrededor de 20% estaba destinado a la repostería (en promedio se empleaban en la repostería 1 124 pesos y el renglón de comidas y repostería ascendía a 5 671 pesos en promedio: confróntese con el cuadro 1). Un atisbo de lo que pudieron ser los postres nos lo dan los ingredientes y adornos utilizados en el banquete ofrecido a Revillagigedo:[13]

CUADRO 6
Ingredientes y adornos utilizados en la repostería del banquete ofrecido a Revillagigedo

30	docenas de flores de cambray
10	docenas de flores de cambray
18	docenas de arquitos verdes con sus pajaritos de cera
12	docenas de muñecos chicos de diferentes hechuras
16	figuras grandes
2	tableros de ramillete de pasta tragante
1	carga de huevos
4	arrobas de dulces secos y nevados para cubrir el ramillete y mesa grande
1	arroba de leche de almendras nevada
7	géneros de conservas diferentes
12	libras de cera de Campeche
	almidón y harina
4	gruesas de cartuchos con canelones de canela y anís
12	docenas de papeles picados para los platos
8	... de café
	gragea y anises de varios colores
4	docenas de mantequillas
6	... de salchichón
12	reales de tamarindos para helados
1/2	arroba de avellana para lo mismo
1	cuartillo de aceite de almendras
2	p. de naranjas y limones
	canela fina
8	docenas de macetitas para los arbolitos y ramos
	quesos de Flandes
	nuez moscada
	mostaza y pimienta
	clavo

13 "Cuenta de los gastos hechos en la función de recibimiento de Revillagigedo en el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe tocante a la repostería en el día 16 de octubre de 1789", AGN, *Correspondencia de Virreyes*, 1a. serie, vol. 283, sin foliar.

En éste, como en cualquier banquete, las bebidas eran fundamentales. Se compraron vinos españoles y franceses, tanto tintos como blancos, dulces y secos, de Jerez, de Burdeos, además de aguardiente y cerveza. En cuanto a las bebidas no alcohólicas, la principal fue desde luego el chocolate, aunque también se compró una pequeña porción de café.

La Ciudad de México gastó en promedio 9 878 pesos en cada uno de los festejos que ofreció a los virreyes que llegaron a la Nueva España entre 1766 y 1785. Con ese dinero, considerando el precio promedio que alcanzaron el maíz y el trigo en la Ciudad de México en el mismo periodo, se podrían haber comprado 5 268 fanegas de maíz o 988 cargas de trigo. Para tener una idea de lo que estas cifras podían significar,[14] baste pensar que en 1750 en la ciudad de Guadalajara, que tenía cerca de 10 000 habitantes, ingresaron 45 000 fanegas de maíz y 2 000 cargas de trigo, es decir, casi 12% del maíz y cerca de la mitad del trigo que se pudo haber comprado con los 9 878 pesos gastados en las ceremonias de bienvenida que "sólo" duraban tres días.[15] Visto de otra forma, con ese dinero se podía haber comprado el maíz de un año para 1 170 personas, considerando el maíz que ingresó a Guadalajara, o el trigo de 1 235 personas, suponiendo un consumo anual *per capita* de 0.8 cargas de trigo al año.[16] En los festines para los virreyes los convidados eran alrededor de 250 personas que festejaban durante tres días, esto es, a razón de 40 pesos (320 reales) diarios por persona, mientras que un trabajador ganaba alrededor de 2 reales diarios. Éstas son sólo cifras y en realidad no deberían emplearse así, fuera del contexto en el que se elaboraron, pero la verdad es que la idea que se trata de transmitir ni siquiera necesita ser medida: es evidente el agudo contraste que existió entre lo que se gastaba en los festines de bienvenida de los virreyes y lo que debió ser el consumo cotidiano del común de la gente.

El hambre durante la crisis agrícola de 1785

El consumo cotidiano, precisamente, es un asunto que hoy en día se está estudiando. Conocemos algunas cifras sobre el abasto de ciertos alimen-

14 Tómense estas cifras con gran reserva, sólo sirvan como puntos de referencia. Hasta la fecha no tenemos cifras confiables sobre consumo y éstos son cálculos muy burdos hechos a partir de cifras disímiles de las ciudades de México y de Guadalajara, pues algunas son promedios de varios años (los precios), otras se refieren a un solo año (cantidades ingresadas) y ninguna, en realidad, mide propiamente el consumo.

15 Van Young, *La crisis*, pp. 221, 231.

16 Este consumo de trigo está señalado por Van Young, *La ciudad*, p. 74, nota 7.

tos básicos, como cereales y carne, a las ciudades más importantes, como México y Guadalajara, con las que se han comenzado a construir ciertos modelos del consumo novohispano.[17] Sin embargo, se trata todavía de un problema abierto a la investigación.[18]

Un paso en ese sentido puede darse al estudiar un caso extremo, las hambrunas, como fenómeno que por su violencia deja bastantes evidencias documentales con las cuales podemos rastrear los alimentos que se echaban en falta y, a partir de esto, reconstruir qué era lo que se consumía cotidianamente.

Las crisis agrícolas en el antiguo régimen fueron un fenómeno recurrente ante el cual poco podía hacerse para contrarrestar la violencia de la naturaleza: sequías, inundaciones, heladas, plagas que devastaban los cultivos y que podían desencadenar graves crisis de subsistencia. Con todo y a pesar de su crudeza, se trataba de crisis cíclicas con las que se convivía periódicamente. En el caso de la Nueva España, durante el siglo XVIII, se ha calculado que aproximadamente cada diez años se registró una: 1724-1725; 1730-1731; 1740-1741; 1749-1750; 1759-1760; 1771-1772; 1780-1781; 1785-1786; 1801-1802, y 1809-1811.[19]

De esas crisis, una de las que dejó el peor recuerdo fue la de 1785-1786, tanto que dicho año ha sido llamado "el año del hambre".[20] Se dice que los primeros signos de la catástrofe que se avecinaba comenzaron a darse desde el 3 de mayo, el día de la Santa Cruz, cuando la tradición indicaba que debían caer las primeras lluvias. Para entonces los campos ya estaban preparados, listos para recibir el agua, pero pasó mayo sin una gota; algunos se arriesgaron a sembrar en seco, sólo para ver que sus semillas eran devoradas por los pájaros y los gusanos. La tercera semana de junio llovió y todos se apresuraron a sembrar. Cuando todavía no jiloteaban las milpas, un nuevo estrago azotó los campos. Las heladas tempranas entre el fin de agosto y septiembre acabaron con el maíz y buena parte del frijol.

17 Por ejemplo, en los trabajos de Virginia García Acosta, Eric Van Young, Enriqueta Quiroz.

18 Recientemente, en el II Congreso organizado por la Asociación Mexicana de Historia Económica los días 27 a 29 de octubre de 2004, se presentó el Simposio sobre el consumo en México de los siglos XVI-XIX, en el que se presentaron varios y muy interesantes trabajos, los cuales probablemente queden integrados en una antología que se preparará en 2005. Lo más importante es que, a raíz de este Simposio, se formará un seminario de estudio sobre el consumo en México que con el tiempo puede llegar a producir resultados importantes.

19 Victoria San Vicente, "Introducción", en FLORESCANO y SAN VICENTE, *Fuentes para la historia*, p. 7.

20 Según Rodolfo Pastor no se esperaba que 1785 fuera una año crítico, pues entre 1780 y 1784 las cosechas habían sido abundantes; según Eric Van Young las cosechas de 1783-1784 habían sido escasas, por lo menos en lo que respecta a Guadalajara: PASTOR, "Introducción", en FLORESCANO y PASTOR, *Fuentes para la historia*, vol. 1, p. 32, y VAN YOUNG, *La ciudad*, p. 107.

Sin embargo, sobre las cosechas de 1786 hay versiones contradictorias. Según Rodolfo Pastor, las lluvias volvieron a retardarse y ser escasas, prácticamente inexistentes en abril y mayo, cuando eran más necesarias en la zona central; de junio a septiembre fueron abundantes, pero muchos no sembraron por haberse comido incluso los granos reservados como semillas o por temor a perder lo que les quedaba. Pastor refiere, además, que ese año ocurrió un nuevo azote: plagas. Gracias a la sequía los insectos no murieron en la fase larvaria y hubo plagas, como en Chalco, donde a las siembras les cayó el *chahuiztle.* Si en 1786 la situación todavía se pintaba trágica para la zona central, no en todas las regiones del virreinato se sufrieron los mismos estragos. Eric Van Young plantea que en Guadalajara las cosechas de ese año fueron buenas, si bien el alivio comenzó a notarse sólo al final de 1786, y al parecer en Michoacán siempre hubo suficientes granos básicos.[21] Esto sólo es muestra, sencillamente, de que es imprescindible estudiar los efectos de la crisis agrícola región por región para conocer la magnitud, el impacto y la duración que tuvo en cada lugar, y sólo después podremos hacer un balance general sobre lo que realmente ocurrió en la Nueva España durante el llamado año del hambre y las secuelas que pudo tener a largo plazo.

En lo que en general parece haber un acuerdo entre los distintos autores que han examinado esta crisis es que, si bien la naturaleza en 1785 fue sin duda inclemente, lo que empeoró notablemente la situación y la convirtió en una tragedia fue la intervención humana. Primero, conforme se difundió la noticia de que las cosechas serían escasas, los grandes productores cerraron sus trojes y acapararon sus excedentes, mientras que la demanda aumentaba por efecto de las compras de pánico. Los precios se incrementaron y creció el acopio para la especulación, de tal suerte que la escasez en el mercado aumentó hasta cierto punto de manera artificial a causa de la ambición.[22] Había alimentos, pero la gran mayoría no podía comprarlos.

Sea como fuere, por la violencia de la naturaleza o por la ambición humana, ni la crisis ni sus efectos fueron iguales en todo el virreinato, como ya se ha señalado. No lo eran los ambientes naturales, ni las formas de posesión y trabajo de las tierras, como tampoco fueron iguales las medidas adoptadas para proteger el abasto a las ciudades en comparación con lo que ocurrió en el campo. Las cosechas en las zonas calientes, templadas y de riego no fueron devastadas; los hacendados, con grandes capacidades

21 Borah, *Los aztecas bajo*, p. 324.

22 Quiroz Muñoz, *La carne: entre el lujo*, p. 277.

de almacenaje, todavía disponían incluso de grano cosechado en 1784, mientras que los pequeños productores que dependían enteramente de sus cosechas anuales quedaron a la deriva. Por lo que toca a las ciudades, por instrucción del virrey se dieron órdenes para comprar en los alrededores, prácticamente en forma confiscatoria, todo el grano que se pudiera para abastecer los pósitos y alhóndigas.[23] Simultáneamente se ordenó también que se promovieran cosechas de maíz en tierras de riego y en las tierras calientes y húmedas en las que podían recogerse hasta dos cosechas de temporal por año, a la par que se fomentó el cultivo de otros productos, como las papas y los camotes. Al estar las ciudades mejor abastecidas, la gente comenzó a emigrar hacia ellas, despoblándose el campo, a consecuencia de lo cual las ciudades se fueron llenando de pobres y desempleados. En general, se prohibió la extracción del grano de una provincia a otra, de suerte que ocurrieron casos paradójicos de empresarios que no podía alimentar a sus trabajadores en las minas a pesar de disponer de suficiente maíz en sus haciendas agrícolas.

En 1786, la crisis del maíz afectó los precios del trigo, el frijol, las lentejas y los garbanzos. A diferencia de lo que ocurrió con el maíz y el frijol, en 1785 la cosecha de trigo fue abundante y en 1786, los molineros del valle de México y los panaderos se quejaron del alto precio que el trigo había alcanzado, pero no se quejaron de que escaseara. Sencillamente, el maíz había sido remplazado por el trigo y el precio de éste aumentó, no sólo por el efecto de arrastre provocado por el aumento del precio del maíz, sino porque también el trigo comenzó a ser acaparado por los productores y los comerciantes para especular con su precio previendo una posible escasez.[24] Desde 1785 las autoridades de la Ciudad de México habían propiciado el consumo del trigo en sustitución del maíz al procurar abaratar el pan, ofreciendo al público una cuarta parte más de lo que fijaba la postura y al fabricarse un pan corriente mezclando harina común con harina hecha con cabezuela y granillo. A pesar de los esfuerzos, el precio del pan aumentó.

La escasez de maíz propició el aumento en el consumo de otro producto: la carne, sobre todo de res, tanto que se logró una dispensa para comerla durante la cuaresma. Se decía:

> Al ver los precios que en el día tiene todo género de semillas, con que se alimenta el público más miserable, firmemente está conceptuado, de que no puede, ni

23 Rodolfo Pastor, "Introducción", en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. 1, pp. 30-31.

24 García Acosta, "Las catástrofes agrícolas", pp. 352-353.

tiene, con qué alimentarse en esta próxima cuaresma, y se verá en precisión de valerse de todo género de carne, que se le presente; pues con menor caudal se alimenta una familia pobre, comiendo carne, que no semillas.[25]

Y desde luego no sólo se pidió la dispensa para la Ciudad de México, sino también para otros lugares:

Por cuanto el muy ilustre ayuntamiento de San Luis Potosí [...] nos ha suplicado que en la próxima cuaresma del presente año dispensemos la abstinencia de carnes, respecto a que en aquella ciudad, por distar mucho de los pueblos y lugares en donde se coge pescado, éste no sólo se escasea, sino que vale muy caro; que esta urgentísima y justa causa crece en este presente año por lo subido que están los fletes; que todos los comestibles tienen allí precio muy subido, pues el maíz, que es el primer alimento de los pobres, vale a 5 pesos la fanega; la harina de 20 a 22 pesos carga; el frijol a 9 pesos fanega; la de garbanzo a 14; la de lenteja a 6; la manteca de 7 pesos para arriba la arroba, y los huevos (aun sin haber llegado la cuaresma) valen a 3 o 4 por medio, y que a este tenor y precio subido están todos los demás mantenimientos a excepción de la carne de vaca, de la que por un real dan cinco libras y 24 onzas de carnero por el mismo precio [...] Concediendo la gracia que se nos pide, sin excesivo gasto podrán sustentarse las personas y familias, y a los pobres (que en el día sufren notable miseria) se les abre paso para conseguir y asegurar su sustento, pues el que les quiera dar limosna, podrá con dos reales, empleados en carne de vaca, proporcionar el competente alimento para 20 pobres; con cuya pequeña cantidad empleada en pescado, lacticinios y otros comestibles de viernes, no se podría dar de comer más que a sólo dos o tres cuando más. Que a consecuencia de la carestía expresada de comestible es de recelar con notable y urgente fundamento, atendida la flaqueza humana, que muchísimas personas de aquel numeroso vecindario comerían carne en la próxima cuaresma aun cuando nos no concediéramos la dispensa [...]

Considerando esto, otro asunto que será muy interesante tratar de averiguar, vinculándolo con los diferentes impactos que tuvo la crisis en distintas regiones, es quiénes, en qué medida y dónde comieron más carne y si ésta compensó efectivamente la escasez de maíz.

Sin embargo, el clima también afectó a la ganadería cuando las sequías y heladas acabaron con los pastos y escasearon las cañas de maíz. El precio de la res tendió a incrementarse, pero por órdenes del virrey conde de Gálvez, el ayuntamiento intervino para abastecer a la Ciudad de México y bajar el precio, maniobra que se logró gracias a los donativos de los vecinos.[26]

25 García Acosta, "Las catástrofes agrícolas", p. 288, en AGN, *Ayuntamientos*, vol. 170, exp. 3.
26 García Acosta, "Las catástrofes agrícolas", p. 288.

La intervención de las autoridades tuvo así un doble efecto. Su preocupación por abastecer las ciudades y dar alimento a los sectores populares (las clases peligrosas) consiguió en efecto evitar el hambre extrema en los centros urbanos, no sólo en la capital del virreinato, sino también en las ciudades de provincia. Aquí se buscó por todos los medios garantizar las existencias de granos, incluso de carne, y hasta las limosnas (unas limosnas, por cierto, que en medio de una hambruna parecen exquisitas) fueron una estrategia importante para aliviar la penuria de los más desvalidos:

> [...] [muchos individuos del ayuntamiento, del comercio, vecindario y minería de Guanajuato] distribuyen en sus casas en una propia hora [... limosnas ...] en arroz, tortillas, pan de semita y carne; pues sólo de este piadoso acto pende sin duda, la conservación de millares de pobres que de toda la comarca y lugares distantes cubren las casas y calles y plazas de esta populosa ciudad. [...][27]

En Valladolid ocurrió otro tanto, pues el señor deán de la Santa Iglesia, doctor don José Pérez de Calama, luego que leyó los consejos útiles político-caritativos que publicó don José Antonio de Alzate, dispuso dar de comer: "arroz cocinado a los pobres que diariamente llegan a ciento, y a cada uno se le dan también dos o tres tortillas. Al arroz le ha agregado la suficiente cantidad de chile para que sea más gustoso a los pobres, a quienes [el deán] lo reparte personalmente".[28]

Por lo visto, otro de los alimentos que remplazó al maíz fue el arroz, pues figura en estas limosnas como el elemento fundamental. Mucho más al norte, en un pueblo de Durango llamado Santa Elena, si se analizan las limosnas que se daban en especie, resulta que también la carne fue uno de los recursos más importantes durante la hambruna, además de que se descubre que sí había reservas de maíz en manos de los pudientes:

> [...] diariamente sustento desde el día 10 del presente más de 300 pobres con competente porción de caldo, carne y tortilla al mediodía, y atole suficiente a la oración de la noche en una casa destinada a ese efecto [...] he comprado toros para el efecto indicado, haciendo presente aun con lágrimas en mis ojos a los vecinos de menos miseria la precisión en la que nos hallábamos de remediar cada uno de por sí estas lacerías, que agitados de este impulso y no de

27 "Sobre auxilios de los particulares a los pobres", Guanajuato, 4 de abril de 1786, en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. 1, p. 224, tomado de *Gazeta de México*, tomo II, núm. 8, 2 de mayo de 1786, pp. 100-101.

28 "Sobre auxilio de pobres y siembras extraordinarias", Valladolid, febrero de 1786, en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. 1, pp. 277-278.

mis ternuras, han contribuido un poco de maíz a proporción de sus familias y desahogos.[29]

Pero así como en algunos lugares se logró paliar el hambre por lo menos de algunos, la intervención de las autoridades también propició el acaparamiento y la especulación, de la que se beneficiaban los grandes productores, pero no los pequeños que sembraban prácticamente para subsistir. El campo y las zonas rurales, debieron ser las más afectadas; su población, cuando pudo emigró a las ciudades o a tierra caliente, cuando no, tuvo que padecer hambre e ingeniárselas para comer lo que en días normales no hubiera probado.[30]

Por ejemplo, para explicar la gravedad de su situación y conseguir que se les eximiera de pagar el impuesto sobre el pulque, el gobernador, alcaldes y demás autoridades de Ixtlahuaca, jurisdicción de Texcoco, señalaban: "[...] hallándonos en el día en la mayor consternación y miseria por la escasez que experimentamos de maíz [...] las tortillas las fabricamos de salvado revuelto con la raspadura del maguey (y) nos valemos de suasar las pencas y [...] de hacer atole de aguamiel hervida y muchas otras cosas [...] nocivas a la salud".[31]

El salvado, las pencas y el aguamiel del maguey empleados en formas que al parecer no eran las usuales, según declararon las autoridades de Ixtlahuaca, se convirtieron en los alimentos alternativos, así como "otras cosas" que, aunque no especificaron cuáles eran, sí advirtieron que eran nocivas.

De manera similar, se contaba que en Santa Elena, en Durango, donde el teniente de cura compró toros y consiguió que los menos pobres cedieran un poco de su maíz, ocurrió también que: "no tienen otro sustento para su existencia y la de sus hijos que cuero tostado, habiendo desnudado en los montes de este río los nopales dejando sólo sus troncos, alimentos que tan distantes están de socorrerlos que antes los destruyen acercándolos a su total ruina [...]"[32]

29 José Agustín Martínez, teniente de cura del pueblo de Santa Elena, obispado de Durango, al virrey, México, 16 de junio de 1786, en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. I, p. 67.

30 "Desde los lugares más aislados de las sierras los hombres buscan llegar no a la ciudad que les es extraña, o de la que nada saben: emigran hacia la 'tierra caliente' donde las heladas no afectan el maíz. Pero dejan en casa y desamparadas a sus familias, pues resulta inconcebible emprender el viaje con ellas. Los que se quedan comen pencas de maguey asadas y zacate del maíz que no floreó": Pastor, "Introducción", en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, p. 44.

31 Rodolfo Pastor, "Introducción", en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. I, pp. 34-35.

32 José Agustín Martínez, teniente de cura del pueblo de Santa Elena, obispado de Durango, 18 de mayo de 1786, en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. I, pp. 65-66.

El cuero, en efecto, sigue sin parecer apetecible, pero sorprende la mala opinión que en esas citas se advierte que se tenía acerca de los nopales, hoy en día una planta apreciadísima a la que se le atribuyen enormes beneficios para la salud.

Esta idea de que los alimentos que comían para remplazar el maíz eran cosas "nocivas a la salud", que eran alimentos "que tan distantes están de socorrerlos", en suma, que eran sustancias dañinas estuvo, al parecer, muy difundida, pero habrá que ir distinguiendo entre quiénes, pues también muchos referían que eran alimentos cotidianos. Por ejemplo, el cura del valle de San Francisco, en Querétaro, informaba en 1786 que en los montes de su curato y en los del entorno había mucho nopal, maguey, palma, biznaga, mezquite y garambullo y que, con las pencas de los magueyes y sus jilotes los indios hacían barbacoa, cortaban los nopales tiernos, las tunas, las flores y los dátiles de las palmas, y que las biznagas las revolvían con el maíz para hacer tortillas. Según el cura, estos frutos eran consumidos regularmente por los pobres, incluso en los años de abundancia, en los meses en que subía el precio del maíz, amén de que no faltaban familias para las que esos frutos constituían parte principal de su manutención, mucho más en tiempos de crisis. Pero incluso el acceso a estos productos se convertía en fuente de pleitos mezquinos y abyectos, pues los propietarios de las haciendas se negaban a dejar que los indios cogieran esos productos de sus tierras, a pesar de que no eran frutos cultivados, sino silvestres, a menos de que pagaran por lo que tomaban.[33]

Otra referencia importante acerca de la variedad de productos que eran consumidos cotidianamente en la Nueva España la dejó José Antonio Alzate. La lista que él proporciona comienza con las tunas y los nopalitos y sigue con raíces y frutos de la laguna, calabazas, chayotes y sus raíces, biznagas, pitayas, cabeza de negro o raíz de ninfa (véase la lista completa de los productos elaborada por Alzate en el apéndice 2), en fin, que frutos como ésos y otros como quelites, quintoniles, etc., sí eran parte de la dieta normal de los indios, pero naturalmente su consumo aumentaba cuando el maíz era muy escaso y caro. Sin embargo, llama mucho la atención que en varios informes oficiales se dijera que estos productos eran causa de las enfermedades e incluso de las muertes de muchas personas, como lo hicieron las autoridades de Ixtlahuaca, en la jurisdicción de Texcoco, en aquel informe que ya mencionamos y que elaboraron para solicitar que el pulque fuera exento de impuestos dada la gravedad de la situación por

33 En Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. I, p. 342.

la que atravesaban. Frente a documentos como éste resulta inevitable pensar que, en algunos casos, tal vez exageraron la gravedad de la situación para conseguir la exención fiscal.

Algunos autores, como Rodolfo Pastor, pareciera que comparten la idea de que los alimentos alternativos, es decir, los que remplazaron al maíz en la dieta popular, eran nocivos, por ejemplo cuando escribe: "cuando hasta los magueyes se secan", se ven reducidos a comerse verdes los papayos lechosos, los zapotes y pitayos cocidos; buscan bellotas y cortezas de árbol y hurgan raíces en los montes "haciendo en ellos tantas huellas que parece haber andando por ellos manadas de cerdos". Señala también que "muchas mujeres y niños se mueren de hambre y que otros mueren envenenados por la ingestión de sustancias tóxicas que no tuvieron la fuerza de dejar a un lado".[34] Varios son los testimonios en ese sentido: los indios no tenían más remedio que comer "frutas silvestres por lo que muchos han enfermado y fallecido a causa de tan indigestos y nocivos alimentos".[35]

En contrapartida, claro, los alimentos que comían cotidianamente en los años normales era lo bueno, lo saludable, lo que los hacía sanos y robustos, es decir, el maíz en general en todo el virreinato, y el maguey en donde era producido:

> [...] los maíces, aquel grano que es el todo de nuestra subsistencia, cuyas abundantes cosechas nos la hace más cómoda, y sin el cual no podemos vivir: aquel, que unido con el jugo del maguey, es el que nos ha nutrido desde nuestra infancia, aquel que es nuestro alimento de primera necesidad, que nos hace sanos y robustos, y que él solo basta para la conservación de nuestra existencia, éste es en el que se está cebando la avaricia de los pudientes, y aun la de muchos comerciantes.[36]

Ante esto, cabe entonces preguntarse ¿qué alimentos eran realmente nocivos y si lo eran porque no sabían cómo prepararlos (como ocurre con la mandioca, por ejemplo, uno de los casos mejor conocidos) o, simplemente, porque la falta de costumbre los hacía indigestos o repugnantes al gusto? En este sentido podemos señalar que en el hambre puede haber también un componente cultural: apetito por comer lo que gusta y a lo

[34] Rodolfo Pastor, "Introducción", en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. i, p. 44.

[35] En AGN, *Tributos*, vol. 18, exp. 8, Victoria San Vicente, "Introducción", en Florescano y San Vicente, *Fuentes para la historia*, p. 21.

[36] "Pensamiento patriótico. Sobre la escasez y especulación de maíz en la Ciudad de México", 14 de junio de 1810, aparecido en *Diario de México*, firmado por J. M. B. en Victoria San Vicente, "Introducción", en Florescano y San Vicente, *Fuentes para la historia*, p. 157.

que se está acostumbrado, despreciando nutrientes sólo por ser extraños. En varios testimonios pareciera que sí había "cosas" para comer y a primera vista no parece que fueran venenosas –el caso del nopal, por ejemplo–, tal vez indigestas si no se tenían por costumbre o si se comían en exceso, pero hasta donde sabemos no para llevar a nadie a la muerte. A los alimentos siempre se les atribuyen muchas cualidades benéficas o nocivas, con y sin fundamento. Sabemos, por ejemplo, que en Nueva España pensaban que no se podían comer huevos tibios con pulque, porque consideraban que era una combinación venenosa; que la liebre era incomible porque era un animal carroñero que devoraba los gusanos de las carnes podridas o que el chile, el pulque y el caldo de buitre curaban las diarreas y la locura.[37] De forma parecida, en Europa la aceptación de los productos comestibles americanos fue desigual. Por ejemplo, los franceses aceptaron con entusiasmo el jitomate y le atribuyeron cualidades afrodisíacas, por lo que le llamaban "manzana de amor", mientras que los ingleses y los alemanes lo aceptaron como mera curiosidad y lo consideraron venenoso por pertenecer a la misma familia que la belladona. En la propia América, en Estados Unidos, el jitomate no fue aceptado sino a partir de 1820 y sólo después de que un aficionado a esta fruta, Robert Gibbon Johnson, se comió públicamente un jitomate en las escaleras del palacio de justicia de Salem, Nueva Jersey, para demostrar que no era venenoso.[38] En fin, que alrededor de comer hay muchos hábitos, mitos y costumbres.

Por lo que toca a la Nueva España del siglo XVIII, para poder establecer en qué medida los alimentos alternativos eran nocivos o si se trataba simplemente de falta de costumbre y por lo tanto, no sabían cocinarlos o les resultaban indigestos o repugnantes, tendríamos que llegar a conocer qué alimentos remplazaron a los ingeridos cotidianamente, cuáles de esos sustitutos de verdad nunca eran ingeridos excepto en situaciones extremas o, tal vez, aunque fueran alimentos conocidos, en ese momento las condiciones naturales los hacían nocivos, por ejemplo, porque la sequía no permitiera tratarlos adecuadamente y se produjeran infecciones intestinales. Pero además, un estudio de esta naturaleza deberá hacerse considerando cada región, pues las diferencias geográficas y ecológicas son determinantes en lo tocante a los cultivos y animales que se podían encontrar y consumir.

Para tratar de entender el significado e impacto de la hambruna en la Nueva España quedan muchos asuntos y preguntas por resolver.

37 Tal refiere Antonio de ULLOA en su "Descripción de una parte", pp. 13-14 y CARRERI, *Viaje a la Nueva España*, p. 125.

38 SEBRELL Jr. y HAGGERTY, *Alimentos y nutrición*, p. 149.

Una más es la siguiente. Otra idea difundida desde entonces y hasta la fecha es que entre 1785 y 1786 muchos murieron de hambre; incluso, para aumentar el dramatismo, se llegó a decir textualmente "[...] haberse sepultado en lugar sagrado a los cadáveres siguientes, que *han muerto repentinamente de hambre* [...]"[39] Todos sabemos que no se puede morir repentinamente de hambre. Se conoce un caso de inanición total, el de James Mac Swiney, alcalde de Cork, apresado por los ingleses durante la rebelión de Irlanda en 1920, quien en protesta, se puso en huelga de hambre y tardó 76 días en morir. Morir repentinamente de hambre no es posible, así que más bien pareciera que fueron las epidemias las que dieron fin a tantas vidas, aunque sin duda la enfermedad debió ensañarse en los cuerpos debilitados por el hambre. Eric Van Young lo señala claramente para la ciudad de Guadalajara:

> La gran miseria humana provocada por el fracaso de la cosecha de 1785 se corrobora por las relaciones contemporáneas y la investigación histórica. Es probable que hubiera cierta mortalidad debida en forma directa a la inanición, pero no parece probable que ésta haya sido la causa principal de la muerte de las víctimas del *año del hambre* [...] algunas enfermedades surgieron en el área de Guadalajara a partir de 1784 [...] Así pues el hambre de 1785-86 atacó a una población que padecía los efectos de la enfermedad, lo que agravó la situación desastrosamente.[40]

Se plantea así otra cuestión: deslindar las muertes por hambre de las provocadas por las epidemias, aunque se sabe que eran un binomio siniestro, no en vano dos de los cuatro jinetes del Apocalipsis.

Es una idea aceptada que la comida es un elemento cultural determinante, así que podemos preguntarnos si el hambre y las hambrunas, como el apetito, no tendrán también un importante componente cultural. ¿Hasta qué punto los alimentos que se consumían al faltar el maíz eran nocivos o simplemente desagradables? Si se me permite emplear un refrán, podríamos distinguir entre el "hambre" y "las ganas de comer", o dicho en forma menos coloquial, entre el hambre (fenómeno regular y crónico) y la hambruna (episodio violento y repentino), por un lado, y el apetito, por el otro. Podemos proponer que en el primer binomio sin duda hay una necesidad física para proporcionar energía al cuerpo, mientras que en el

[39] José Agustín Martínez, teniente de cura del pueblo de Santa Elena, obispado de Durango, al virrey, México, 16 de junio de 1786, en Florescano y Pastor, *Fuentes para la historia*, vol. I, p. 65. Las cursivas son mías.

[40] Van Young, *La ciudad*, p. 112.

apetito dominan componentes psicológicos y culturales. El hambre y la hambruna, en su forma extrema de inanición, llevan a la muerte tras un largo periodo de consunción. El apetito, las ganas de comer, implica cantidad y calidad, costumbres y hábitos, y podríamos decir que se presenta cuando podemos comer todo lo que queremos y de lo que queremos (sobre todo de aquello que ha constituido nuestro alimento principal desde pequeños) hasta sentirnos plenamente satisfechos. Por supuesto, en buena medida son diferencias de grado –no debemos olvidar en esa gradación otra situación también sumamente grave y que no hemos mencionado hasta aquí, la desnutrición que se presenta con la alimentación deficiente, asociada esencialmente con el hambre–, pero marcando estas diferencias de grado, incluso algunas en apariencia banales como la del apetito, podremos establecer las distintas manifestaciones sobre comer que se presentaban en la Nueva España, desde los que comían bien o demasiado, hasta los que sobrevivían siempre hambrientos y desnutridos, al tiempo que podremos diferenciar lo que fue el hambre regular y cotidiana, respecto de las hambrunas, violentas, repentinas, y al fin pasajeras, que pudieron provocar las crisis agrícolas.

Teniendo esto en cuenta, también tendrán que hacerse estudios regionales para distinguir y medir los diferentes impactos de las crisis, comprendiendo en cada región sus recursos naturales y su población, analizando su composición y número, pues no ocurrió lo mismo en la ciudad que en el campo, en las zonas desérticas que en las tierras húmedas, como tampoco tuvieron la misma suerte los de arriba que los de abajo. Valdría la pena hacer mapas y cronologías de las crisis para visualizar lo que ocurrió a lo largo y ancho del territorio novohispano. Estos análisis, por cierto, tendrían que realizarse en correlación con las epidemias, para develar cuándo se dieron y cómo se combinaron ambos azotes.

Algo que tendrá que considerarse al emprender estos análisis es si algunos de los lamentos, de las voces angustiadas y de las descripciones lastimeras que se encuentran en los informes de las autoridades locales –en buena parte la mejor fuente con la que contamos para estudiar el hambre– no fueron también una estrategia basada en la exageración para conseguir exenciones fiscales o para evitar que sacaran los granos de los pueblos para abastecer las ciudades, así como también cabe la posibilidad de que fuera el miedo al hambre, más que el hambre misma, la que se reflejaba en los escritos. Sin que con esto queramos minimizar ni restar importancia a las hambrunas y el hambre que, sin duda, muchos debieron padecer en la Nueva España.

Resumiendo en una muy apretada síntesis, además de exponer el evidente contraste entre los que podían disfrutar de un festín y los que llegaban a morir de hambre, también podemos destacar que los festines debieron tener una dimensión política muy importante, así como el hambre y las hambrunas pueden llegar a tener también cierta faceta cultural. En el futuro habrá que seguir explorando ambos enfoques.

FUENTES

Archivo General de la Nación, México (AGN)
Correspondencia de Virreyes, 1a. Serie, vol. 283, sin foliar.

BIBLIOGRAFÍA

AJOFRÍN, Francisco de

Diario de viaje a la Nueva España, selección, introducción y notas de Heriberto Moreno García, México, Secretaría de Educación Pública (Cien de México), 1986.

BORAH, Woodrow

Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810), México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

CARRERI, Jerónimo Francisco Gemelli

Viaje a la Nueva España, México, Sociedad de Bibliófilos Mexicanos, 1927.

Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia de la Lengua.

FLORESCANO, Enrique, comp., y Rodolfo PASTOR, colab.

Fuentes para la historia de la crisis agrícola de 1785-1786, México, Archivo General de la Nación, 1981, 2 vols.

FLORESCANO, Enrique y Victoria SAN VICENTE

Fuentes para la historia de la crisis agrícola (1809-1811), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985.

GARCÍA ACOSTA, Virginia

"Las catástrofes agrícolas y sus efectos en la alimentación. Escasez y carestía de maíz, trigo y carne en el México central a fines de la época colonial", en Shoko DOODE y Amma Paulina PÉREZ, comps., *Sociedad, economía y cultura alimentaria*, México, Centro de Investigación

en Alimentación y Desarrollo y Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994.

QUIROZ MUÑOZ, Enriqueta

La carne: entre el lujo y la subsistencia. Mercado, abastecimiento y precios en la Ciudad de México, 1750-1812, tesis de doctorado en historia, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2000.

SEBRELL Jr., William H. y James J. HAGGERTY *et al.*

Alimentos y nutrición, 2a. ed., México, Colección Científica de Time-Life, 1980.

SEN, Amartya

Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation, Nueva York, Oxford University Press, 1988.

ULLOA, Antonio de

"Descripción de una parte de Nueva España", en Francisco de SOLANO, *Antonio de Ulloa y la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1972.

VAN YOUNG, Eric

La ciudad y el campo en el México del siglo XVIII. La economía rural de la región de Guadalajara, 1675-1820, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

La crisis del orden colonial. Estructura agraria y rebeliones populares de la Nueva España, 1750-1821, México, Alianza Editorial, 1992.

VÁZQUEZ, Miguel Ángel

"Las comidas festivas y los ajustes presupuestarios en el siglo XVIII. La confrontación entre las costumbres culinarias y las reformas económicas", ponencia presentada en el II Congreso organizado por la Asociación Mexicana de Historia Económica los días 27-29 de octubre de 2004, leída en el Simposio sobre el consumo en México de los siglos XVI-XIX.

Apéndice i

Banquete de bienvenida ofrecido por el Consulado de México al virrey Revillagigedo (1789-1794)

Se detallan otras cosas empleadas, desde utensilios de cocina, como cedazos, molinillos, cuchillos, calderetas, tirabuzones para abrir las botellas, escobetas, jergas para fregar el suelo, colas para sacudir, hasta 27 orinales de Puebla para poner debajo de las camas, y desde luego el personal empleado: un cocinero y su mozo, peladores, matadores, molenderas, lavanderas, mozos, peones y cargadores para trasladar las cosas, con sus mulas y caballos; los peones que cuidaron a los carneros y terneras en la hacienda durante 58 días; el pago a la Hacienda de Aragón por los pastos del ganado durante esos 58 días; dos mozos que durante 45 días cuidaron a las aves, más el maíz y el salvado con que las alimentaron. Además, se incluían los ingredientes para las comidas, bebidas y utensilios para el servicio: platos y pozuelos de barro, cucharas de palo. Hasta un maestro barbero que fue para afeitar a todos los señores y a toda la gente que sirvió, por lo que se le pagó 15 pesos, y un maestro peluquero por 16 pesos 4 reales. Un platero, un patrón y un botillero que se encargaron de la plata y de los refrescos, vinos y licores.

Combustible e iluminación

3 tercios de ocote para los hornos y hachones
400 cargas de carbón de encino
16 cargas de leña para los hornos
más carbón y leña
12 codales de esperma para la recámara de su Excelencia
20 pesos de velas de sebo para el gasto de la casa y el mesón

Conservadores

69 arrobas de nieve comprada en el estanco
sal usada para la nieve

Comestibles y bebidas

Carnes y pescados

67 aves de la sierra: perdices, codornices, capolites y palomas que algunos llaman tórtolas del monte
8 docenas de tórtolas
8 docenas de agachonas

74 manojos de pollas, de los cuales 70 fueron comprados en Guadalupe
30 manojos de pollos comprados en Guadalupe
12 capones comprados en Guadalupe
9 manojos de gallinas, de los cuales 7 fueron comprados en Guadalupe
22 pípilas, de las cuales 20 fueron compradas en México
14 guajolotes, de los cuales 13 grandes fueron comprados en México
10 docenas de pichones
33 docenas de conejos grandes y medianos
2 docenas de liebres
12 cabritos gordos comprados en Guadalupe
40 carneros que se compraron al Señor Conde de la Cortina
1 vaca horra* gorda comprada al mismo señor
6 terneras compradas a dicho señor
1 venado
11 cochinitos comprados en Guadalupe
2 cabezas de puerco
9 arrobas de jamón
4 arrobas de tocineta
12 docenas de chorizones
4 docenas de morcillas de regalo
4 docenas de salchichas
2 arrobas de carne para picar
4 lomos con costillas
3 docenas de bobos
2 arrobas de robalo
1 anclote de salmón
1 anclote de atún
6 bacalaos salpresos
2 cunetes de ostiones
2 cunetes de ostiones en escabeche
75 ¿cunetes? de pescado blanco superior
2 quintales de bacalao de España
Preparados:
27 empanadas de pescado bobo, hechas con 27 sartas de pescado
Escabeche de pescado bobo, hecho con 11 sartas de pescado

* Vaca que ha perdido su ternero.

Condimentos

- 4 arrobas de sal de Colima
- 55 arrobas de azúcar blanca, 51 de las cuales para moler con el chocolate
- 5 ¿tercios? y 4 arrobas de canela fina para el chocolate
- 8 libras de pimienta de Castilla
- 3 libras de pimienta de Tabasco
- 2 libras de clavo de comer
- 4 libras de azafrán
- 1 libra de nuez moscada
- especiería ordinaria
- 2 arrobas de chile ancho
- 1 cunete de alcaparras
- 1 botija de aceitunas
- 1 cajón de pasas
- 4 arrobas de almendras
- 1 cajón con 2 arrobas de fideos finos
- 2 arrobas de macarrones

Grasas y aceites

- 7 arrobas de manteca
- 1 arroba de aceite común
- 6 botijas de aceite de Tacubaya
- 1 barril de vinagre de Castilla de yema
- 28 cuartillos y 2 botijas de vinagre de Castilla
- 1 botija de vinagre

Cereales y leguminosas

- 3 arrobas de arroz de leche
- 6 almudes de garbanzo
- 1 fanega de frijol
- 6 arrobas de harina flor
- lentejas

Lácteos y huevos

- 2 huacales de huevo
- 1 arroba de queso
- 25 docenas de mantequilla
- 10 y medio tarros para el gasto de repostería y cocina

Frutas y verduras

manzanas
naranjas
verduras (no se especifican)

Dulces

12 cajetas de dulces para las masas

Bebidas

222 limetas de cerveza superior
1 barril carló muy cubierto
2 barriles de aguardiente prueba al canto
1 barril de vino blanco de San Lúcar
200 limetas de vino de Burdeos
41 limetas con vino tintilla
41 limetas de Moscatel
123 limetas de pajareta
2 barriles de vino Carló
2 barriles de vino superior de Jerez
1 libra de café tostado
100 ¿tercios? de cacao Caracas y Maracaibo
77 pesos de pan pagados a Villatorre por el pan gastado desde el 12 al 24 de octubre

Empleado en la repostería

30 docenas de flores de cambray
10 docenas de flores de cambray
18 docenas de arquitos verdes con sus pajaritos de cera
12 docenas de muñecos chicos de diferentes hechuras
16 figuras grandes
2 tableros de ramillete de pasta tragante
1 carga de huevos
4 arrobas de dulces secos y nevados para cubrir el ramillete y mesa grande
1 arroba de leche de almendras nevada
7 géneros de conservas diferentes
12 libras de cera de Campeche
almidón y harina
4 gruesas de cartuchos con canelones de canela y anís
12 docenas de papeles picados para los platos

8 ... de café
gragea y anises de varios colores
4 docenas de mantequillas
6 ... de salchichón
12 reales de tamarindos para helados
1/2 arroba de avellana para lo mismo
1 cuartillo de aceite de almendras
2 p. de naranjas y limones
canela fina
8 docenas de macetitas para los arbolitos y ramos
quesos de Flandes
nuez moscada
mostaza y pimienta
clavo

Apéndice 2

"Lista de varias especies de comestibles propias de México"

Expediente formado por la crítica de Alzate al estado de población de la Ciudad de México hecho por órdenes de Revillagigedo, AGN, *Historia*, vol. 74, exp. 1, ff. 16-18v.:

De animales

Carne de chito
Chichicuilotes de varias especies
Apipiscas
Gallaretas
Cuiles Ahuautle
Ajolotes y otras muchas especies de pescados de la laguna

Vegetales

Tunas
Nopalitos
Plátanos Guineos y sapalotes
Mameyes
Varias raíces y frutos de la laguna
Vetualla[41] de la de aquí y de tierra caliente todo el año
Calabazas corpulentas
Calabazas tiernas en todo tiempo
Chayotes y sus raíces

41 Vitualla: víveres, pero sobre todo menestras o verduras; verduras cocidas, incluyendo legumbres, raíces, yerbas y frutas.

Mescale
Tejocotes
Nueces chicas
Caña de azúcar
Cacao
Azúcar
Panocha
Miel
Aguacates
Guaxilotes
Zapotes blancos, negros y amarillos
Guayabas
Cacahuates
Camotes
Huacamotes
Chiles
Tornachiles
Tomates
Jitomates
Chirimoyas
Anonas
Ciruelas
Capulines
Alcahusiles o alcachofas silvestres
Biznagas
Pitayas
Chicozapotes
Jícamas
Cabeza de negro o raíz de la ninfa
Pepitas de calabaza
Cacomites
Papayas
Cocos
Plátanos pasados
Papas
Chícharos o alberjón tierno
Naranjas
Limas
Limones
Toronjas
Limones reales
Habas tiernas en todo el año
Ejotes o frijol en vaina
En fin: fruta todo el año

Bebidas

Pulque
Chía

PENURIAS DEL CORNUDO NOVOHISPANO

TERESA LOZANO ARMENDARES
Instituto de Investigaciones Históricas
Universidad Nacional Autónoma de México

Un mes y dos días antes de que doña Francisca Pérez Gálvez fuera depositada en casa de sus padres, mientras se seguía el proceso de divorcio solicitado por su marido, don Lorenzo García Noriega, la llevó

> [...] a la azotea y manifestándole allí todo su enojo, y rabia, la enseñó un figurón que estaba pintado en la pared, al parecer con furia; y la dijo lleno de ira, que en aquella cabeza con cuernos estaba representado él mismo; que así lo comprometía con sus locuras, y que iba por lo mismo a tomar contra ella las más serias providencias.[1]

Aunque el adulterio era un comportamiento cotidiano en la sociedad novohispana, denunciar públicamente y de forma anónima a un marido que era engañado por su mujer no era algo común. Muchos hombres preferían mantener oculto el mal proceder de sus esposas para que su condición de "cornudos" y todas sus implicaciones no fueran del dominio público. Sin embargo, pese a las precauciones tomadas por los amantes, muchas veces sus encuentros clandestinos eran descubiertos e incluso ciertas actitudes con sus parejas los hacían sospechosos no sólo a los ojos del marido, sino incluso de los vecinos y conocidos. Pero una cosa era que se hablara a escondidas de los cuernos de fulano de tal y, otra, que a la puerta de su casa se pusiera una figura o signo que lo reconociera como cornudo.

¿Qué significaba ser un cornudo en la capital novohispana del siglo XVIII? Examinemos algunos expedientes de adulterio para tratar de comprender cuáles fueron las vivencias de estos personajes...

[1] Autos de divorcio de don Lorenzo García Noriega con su esposa doña Francisca Pérez Gálvez, México, 22 de agosto de 1818, AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 898, exp. 1, f. 39.

Cornudo, nos dice Sebastián de Covarrubias, "es el marido cuya mujer le hace traición, juntándose con otro y cometiendo adulterio".[2] Y esta condición puede darse de dos maneras: una, cuando el marido está ignorante de ello y no da lugar ni ocasión para serlo; por eso, explica, se dice que el cornudo es el último en saberlo, y le compara con el ciervo, que no obstante tener cuernos, no se deja tratar ni domesticar. La otra se refiere a aquellos maridos que lo saben o presienten; se les compara con el buey, que se deja llevar del cuerno y se les llama "pacientes", no sólo porque padece su honra, sino también porque lo sufren con paciencia.

Acerca de la etimología de este vocablo, hay varios pareceres. Unos dicen que cornudo equivale a *corde nudus*, porque no tiene corazón ni ánimo para mirar por su honor. Y Abraham Abimazra, quien escribió sobre el Levítico, dice que "los maridos de las adúlteras se llamaron cornudos, por ser divulgados luego en los pueblos como si los pregonasen con trompeta, y los judíos usaban en lugar de trompeta, el cuerno".

Covarrubias menciona al padre Guadix, que dice que el término es arábigo; viene de *carran*, que significa el cornudo: a quien su mujer hace traición. Pero parece más cierto que provenga del hebreo *cheren*, equivalente a cuerno, y su deformación dio lugar a *cherenudo*, o cornudo. Y según el *Diccionario de magia en el mundo antiguo*, algunas interpretaciones desfavorables del sentido de los cuernos derivan más bien del viejo símbolo del buey (castración, sacrificio o trabajo paciente), aunque puede tratarse también de un caso de "inversión simbólica" pues, en efecto, en todas las tradiciones primitivas, los cuernos implican ideas de fuerza y poder.[3]

Otros dicen que "poner el cuerno" se deriva de lo que se cuenta de Mercurio, "que en figura de cabrón tuvo ayuntamiento con Penélope, mujer de Ulises, del cual nació el dios Pan, con cuernos, y de esta manera se los puso al marido". También tiene con esto alguna congruencia, dice Covarrubias, que los antiguos llamaran cabrón al marido de la adúltera, porque "la cabra, con su lascivia, no se contenta con el ayuntamiento de un solo macho, y así llamaron a la tal cabra y al hijo espurio". En fin, concluye, llamar a un hombre cabrón en rigor es lo mismo que decirle cornudo. Y, además, ésta es una de las cinco palabras injuriosas que obligan

2 COVARRUBIAS, *Tesoro de la lengua...*, p. 359.

3 VÁZQUEZ HOYOS y MUÑOZ MARTÍN, *Diccionario de magia*, pp. 122-123. El sentido primigenio del simbolismo de los cuernos se relaciona con la "potencia" que se manifiesta según las tres funciones fundamentales designadas por Dumézil: la soberanía, la fuerza y la fecundidad. Del simbolismo sexual queda sólo la visión deformada e invertida del hombre traicionado por la esposa. IZZI, *Diccionario ilustrado de los monstruos*, pp. 123-125.

a desdecirse de ellas "en común", es decir, ante el alcalde y ante "hombres buenos".[4] El *Diccionario de la Lengua Española* abunda en lo anterior al definir "cabrón" como el que consiente el adulterio de su mujer. Por lo tanto, el cornudo o cabrón, literalmente, es un macho cabrío, es decir, que lleva cuernos.[5]

Covarrubias distingue entre varios tipos de cornudos: aquel que no es sabedor ni consiente en que su mujer le ponga los cuernos (y que, como no tiene culpa, no se le debe castigar); estos maridos no se han dado cuenta de que llevan cuernos, son la burla de todos. Presentaré dos ejemplos de estos cornudos: Gregorio Eslava, alcaide de la cárcel pública, hazmerreír de los presos, pues con uno de ellos "retozaba" su mujer,[6] y Lorenzo Evia, maestro sayalero con un obraje por Santa María la Redonda, a cuya esposa le atraían los jóvenes operarios que trabajaban en su casa.[7]

Hay otros cornudos, dice nuestro autor, que no pueden dejar de barruntar algo, pero lo disimulan; "porque hallan cuando vienen a su casa lo que ellos no han comprado ni traído a ella, de joyas, arreos, vestidos". He registrado el caso del matrimonio formado por don Gregorio Panseco, violinista de la catedral, y doña Josefa Ordóñez, cómica del Coliseo quien, en presencia de su marido y "sin reserva de horas", recibía la visita de personas distinguidas –cuyos nombres se mencionaron en testimonio separado y secreto– y con regalos que le permitían llevar un tren de vida no correspondiente al salario del marido.[8]

Hay otros maridos que virtual y tácitamente dan licencia a sus mujeres para ser ruines, pero no quieren darse por entendidos. Éstos, y sobre

4 Las cinco palabras de injuria citadas en el libro XII, tít. XXV, ley 1 de la *Novísima Recopilación de las Leyes de España* son: gafo o sodomítico, cornudo, traidor, hereje y puta a la mujer que tuviera marido. La pena es pagar 300 sueldos y por ellos 1200 maravedís, la mitad para la Cámara y la otra mitad para el querelloso.

5 PITT-RIVERS, *Antropología del honor*, p. 49. María Moliner define "cabrón" como aquel a quien su mujer le es infiel, particularmente cuando es con su consentimiento. Se aplica como insulto violento a un hombre contra el cual tiene el que se lo aplica graves motivos de irritación.

6 Criminal de pedimento de don Gregorio Eslava contra doña Gertrudis Contreras, su mujer, y Pedro Benavides por incontinencia adulterina. AGNM, *Criminal*, vol. 367, exp. 3, ff. 385-456.

7 Don Lorenzo Evia contra su mujer doña Gabriela Josefa Hurtado de Mendoza. AJTSJ, leg. penal 5 (Procesos 50-52).

8 Testimonio de la averiguación secreta hecha de orden de la Real Sala sobre los escandalosos excesos de doña Josefa Ordóñez, cómica que fue del Coliseo de esta ciudad y mujer de Gregorio Panseco. AGIS, *México, 1707*. Doña Josepha, "con nota y reparo universal de todos", hacía "escandalosas demostraciones ofensivas a Dios, al respeto de la justicia y ajenas de [su] estado e infeliz fortuna, como la de traer estufa o coche cerrado, un negro lacayo con collar de plata, libreas ajenas y hoy propias, siéndole todo prohibido a su baja condición [...] y desde su venida a esta capital ha sido red y tropiezo de gentes mozas y de clase, con expendio de sus caudales [...]"

todo el marido que es rufián de su mujer, podían ser sancionados hasta con la pena de muerte por la ley de Partida 2, título 22 que, sin embargo, no se aplicaba. Pero comúnmente, dice, a los cornudos los sacaban con un casquete de cuernos en la cabeza y una sarta al cuello de los mismos, y se usaba alguna vez irle azotando la mujer con una ristra de ajos. Explica Covarrubias que ésta se usaba por diversas razones: porque siendo la condición de la hembra vengativa y cruel, si le dieran facultad de azotarle con la penca del verdugo, le abriría las espaldas, rabiosa de verse afrentada por él; o porque los dientes de los ajos tienen forma de cornezuelos; o porque la ristra se divide en dos ramales en forma de cuernos. Dice que en París era costumbre sacar al cornudo por las calles públicas de la ciudad, montado sobre una burra, sentado al revés y llevando en la mano por cabestro la cola de la jumenta, jalada por su mujer. A algunos, estas penas, como forma de castigo, les parecían muy livianas; para los que han perdido la vergüenza, dice, no son sino publicidad de su ruin trato, para que sean más conocidos y frecuentados; pero si tras esto los enviaran a galeras no se quedaría todo en risas y burlas (véase la imagen 1).



IMAGEN 1. *La coronación*, grabado de Agustín Picheta, en Manuel Revilla.

"BURLÓ MI HONOR..."

Si se tiene en consideración que el honor era un bien esencial, comparable con la vida y que se debía proteger por todos los medios, el deshonor era comparable a la muerte. El honor "es lo que da valor y estima a los hombres; es lo que fundamenta la buena fe y por lo que se jura; es lo que vence todos los asaltos del azar y todos los ataques del mundo; es lo único que hace dichoso; es, en suma, lo más precioso, lo más estimado y lo más sagrado que hay en los hombres".[9] La obsesión colectiva por el honor constituyó una de las preocupaciones más típicas de la sociedad española del siglo xvii, sin apenas distinción de clases.

En el mundo hispano existieron dos significados complementarios del honor: estatus y virtud. De hecho, en España y en algunas de sus colonias estos dos significados, distintos pero relacionados, se expresaron usando dos diferentes términos: "honor", que se refería al estrato social de una persona, y "honra", que era sinónimo de virtud. Una persona podía nacer con o sin honor, dependiendo de la legitimidad de su nacimiento y del rango socioeconómico de su familia; los nacidos en los más altos estratos de la sociedad tenían, por consecuencia, la más alta posición del honor, que sólo a ellos les correspondía, suponiendo que la mayor parte de la población no era merecedora de esta distinción.[10]

Según Covarrubias, la honra es la "reverencia, cortesía que se hace a la virtud, a la potestad, algunas veces se hace al dinero", en cuyo caso sería equiparable al honor, que en último término dependía de la sangre, del sexo y de la posición social. Pero la honra no era inherente o consustancial al hombre ya que podía ser ganada o perdida, acumulada o desperdiciada a través de acciones individuales o de una familia. La virtud se manifestaba por medio de la conducta; por eso la honra tenía más exigencias que el honor; era más frágil, nunca estaba asegurada y requería constante reafirmación; siempre era vulnerable a las provocaciones. Presentar la honra como honor, afirma María Antonia Bel Bravo, parece una equivalencia de conceptos bastante desacertada.[11] Es cierto que la honra formaba parte del cuadro de honor, pero éste no se limitaba a aquélla. La primera contiene una carga que relaciona directamente el prestigio del hombre con la conducta de la mujer, mientras que el segundo comprende muchos más aspectos. Es decir, el honor era una cualidad intrínseca de todo hombre

9 A. de COURTIN, *Tratado del pundonor*, citado por FARGE, "Familias", v. 6, p. 191.

10 JOHNSON y LIPSETT-RIVERA, *The Faces of Honor*, pp. 3-4.

11 BEL BRAVO, *La familia*, pp. 195-196.

que, por serlo, tenía obligación de mantenerlo; cuando el honor se mancilla en boca de la gente, se llama "honra", que es la que podía perderse con la sospecha de una relación sexual tenida por la mujer.

Un marido debía emplear su hombría sobre todo, en la defensa del honor de su esposa, del que dependía el suyo propio. En consecuencia, el adulterio de ella representaba no sólo una violación de los derechos de él sino también la demostración de su fracaso en el cumplimiento de su deber. La responsabilidad era suya, no del adúltero, pues este último se limitaba a actuar de acuerdo con su naturaleza masculina.[12]

Pero contrario a lo que podría pensarse, el honor distaba mucho de ser privativo de los nobles; era un bien que el pueblo invocaba con pasión.[13] La profanación, simbolizada por los cuernos, se refería al deshonor de un hombre, pero tenía connotaciones diferentes según se tratara de un hombre de clase baja o de un aristócrata. El marido de clase alta podía mantener dos casas y repartir su tiempo entre ellas, pero eso no era posible para el de clase baja, que no tenía ni tiempo ni recursos. El adúltero de clase baja profanaba a su familia al tener una querida; el aristócrata demostraba su masculinidad superior al hacerlo. El simbolismo de los cuernos en las comunidades de los grupos subalternos estigmatiza la incapacidad para defender las obligaciones familiares. La concepción del adulterio en estos grupos no era la misma que en las clases acomodadas; incluso el comportamiento de las esposas era notablemente más reprimido que el de las de los grupos populares y los maridos eran más autoritarios y más celosos.[14]

Tener honor es tener coraje, es morir antes que sufrir una injuria. Y ésta es más que una idea o un concepto; es un sentimiento, una convicción con la que vivían y forcejeaban los hombres y mujeres comunes. Los cuernos representaban no sólo un castigo, sino un auténtico estado de profanación. El adúltero no sólo era un pecador, sino un auténtico delincuente.

En aquel tiempo, en las mujeres se delegaba la virtud, expresada en la pureza sexual, y a los hombres se les imponía el deber de defender la pureza de la virtud femenina, aunque la conducta de ellas dependía más de la apariencia que del hecho concreto; quien con sus actos públicos diera motivo a la murmuración de la gente aunque mantuviera, de puertas para dentro, la más severa de las conductas, estaba tan perdida como la ramera pública. Hasta tal punto ocurría este fenómeno social que el verbo "des-

12 Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, p. 49.

13 Véase el trabajo de Boyer "Honor among Plebeians", pp. 152-178.

14 Pitt-Rivers, *Antropología del honor*, pp. 54 y 56.

honrar" equivalía a despojar a una mujer de su honra tanto física como verbalmente, esto es, hablando de ella como si hubiera ocurrido.[15] Cuando un hombre conseguía entrar en el dormitorio femenino, la reputación de su ocupante quedaba irremisiblemente dañada, pues todos darían por sentado lo que podía o no haber ocurrido.[16]

Por ejemplo, doña Rosa Jurado, en ausencia de su marido y "faltando al respeto y legalidad del matrimonio", dejaba entrar a su casa a un eclesiástico –cuyo nombre no se menciona por respeto– por lo que se inició una sumaria secreta. Varias personas mediaron para que el marido de Rosa la perdonara; sin embargo, cuando ya él había "pacificado su justo sinsabor" y creía

> [...] estar restablecido a la serenidad y gusto con que debe vivir quien como yo honradamente al trabajo personal de su oficio, u ocupación está todo el año cautivo en servicio de su mujer, y familia, procurando su lucimiento y bienestar, he experimentado que mi confianza era vana, y que la malicia de doña Rosa la tenía desvanecida; pues la noche del día sábado primero del corriente a las siete y media horas de ésta entrando en dicha mi casa de recogida, encontré a la persona expuesta de puertas a dentro, y ciego por el gran dolor de tanto desacato ocurrí en busca de armas (que no llevaba algunas) para inquirir de boca de dicha persona el fundamento de entrar, y salir en mi casa, y lo que más es, por qué habiéndole reconvenido al salir de ella me dijo esperarme en la puerta y que me diría el motivo, con voces, y acontecimientos conminatorios.[17]

Tanto en España como en la sociedad novohispana la expresión "el qué dirán" era un elemento de suma importancia; lo grave no era el pecado sino que éste se supiera, hasta el punto que era mejor el daño oculto que la mala fama pública, aunque ésta fuera injusta. Así lo expresaba ya don Quijote, quien aconseja a Basilio que mire más a la fama que a la hacienda, "porque la buena mujer no alcanza la buena fama solamente con ser buena sino con parecerlo; que mucho más daña a la honra de las mujeres las desenvolturas en las libertades públicas que las maldades secretas".[18]

> La vigilante actitud de los vecinos podía en cierta forma servir como un medio de disuasión de comportamientos socialmente inaceptados; era importante la opinión de quienes los conocían al presentarse como testigos: que desde el mes de junio pasado de este año conoce a los susodichos con el motivo de ser vecinos y por esto le consta al declarante haber sido muy sosegados y quietos sin dar

15 Díaz-Plaja, *La vida amorosa*, p. 94.

16 Díaz-Plaja, *La vida amorosa*, p. 95.

17 Don José Eulogio Pérez con doña Rosa Teresa García Jurado, su mujer, sobre incontinencia con un eclesiástico. Ciudad de México, 1738. AGNM, *Matrimonios*.

18 Díaz-Plaja, *La vida amorosa*, p. 101.

> nota de su persona en escándalos, ebriedad ni cosa que desdiga a un honrado proceder, como que por esto, y la familiaridad con que vivían los tenía el declarante por casados y hasta la presente no ha sabido cosa mala de ellos [...][19]

La maledicencia afecta a la honra de las mujeres y por consecuencia al orgullo de los hombres que las tienen en casa, y ese orgullo se agudiza y se hace más sensible cuando es evidente que el ofendido no ignora su daño y lo acepta sin reaccionar. En el caso que ya cité de don Gregorio Panseco, éste era reputado por algunos testigos como alcahuete de su mujer y parecía disfrutar los obsequios que ésta recibía de sus cortejos, lo que podría excusar su falta de reacción. El médico de la familia Panseco testificó que en la casa del susodicho "se come con esplendidez usando de los peces y vinos más exquisitos, con grande aseo y limpieza".[20]

En resumen, la mujer que daba rienda suelta a sus instintos, movida por el amor o por el mero deseo sexual, sabía que desafiaba frontalmente a la familia, en especial al marido engañado, que podía tomar venganza sangrienta de quien, al deshonrarse, le había deshonrado a él. Los maridos deshonrados se veían obligados por el ambiente que les rodeaba a tomar medidas enérgicas en caso de adulterio pregonado. En general, el engañado reaccionaba con furia y la traidora descubierta podía estar segura de enfrentarse a un destino, si no mortal, al menos capaz de recluirla por el resto de sus días, con la prohibición absoluta de ver la calle si no era para acudir a los oficios de la iglesia más próxima, y eso de madrugada y en absoluto secreto.[21] Aun así, a pesar de esas poco halagüeñas perspectivas, los engaños maritales eran comunes, y las mujeres utilizaban los más variados y a veces complicados esquemas para vencer la vigilancia de sus maridos.[22]

"¿Celos ridículos e infundados?"

Los celos eran uno de los primeros sentimientos que atormentaban a un cornudo. En el caso que comentamos al principio, don Lorenzo García

19 Contra Manuel Pedraza por incontinencia. AGNM, *Criminal*, vol. 715, exp. 7, ff. 81-94v. Un testigo presentado por el alcaide Eslava afirmó que "por voz común entre los reos de la cárcel sabe que Benavides está amancebado con doña Gertrudis Contreras". AGNM, *Criminal*, vol. 367, exp. 3, ff. 385-456.

20 Declaración del doctor don Joseph Vicente Maldonado, 24 de mayo de 1766. Testimonio de la averiguación secreta hecha de orden de la Real Sala sobre los escándalos y excesos de Josepha Ordóñez cómica que fue del Coliseo de esta ciudad y mujer de Gregorio Panseco. AGIS, *México 1707*.

21 Díaz-Plaja, *La vida amorosa*, p. 104.

22 Véase Lozano, *El adulterio*.

Noriega, desde los primeros días de su enlace con doña Francisca Pérez Gálvez, "comenzó a mortificarla con celos infundados y temerarios, alejando así, en lugar de atraer, su corazón, en que sólo hubo una desgraciada condescendencia e irresolución".[23]

Tres años antes de iniciar los trámites de divorcio de su esposa, la noche del 31 de diciembre de 1814, don Lorenzo García Noriega, teniente coronel, comandante de los escuadrones de caballería de patriotas, hirió gravemente con una daga a su rival, don Pedro Rangel, conde de Alcaraz, capitán agregado del cuerpo de artillería.[24] Los hechos: según don Lorenzo, la noche anterior, estando en el Coliseo, notó las insinuaciones que el conde le hacía a su esposa, pues el asiento de aquél quedaba casi enfrente del palco de éstos

> [...] desde donde le notó que hacía señas amatorias a su precitada esposa, y al tiempo de salir, presentándosele en la escalera como ha tenido de costumbre [...] y con tanto descaro que al romperse el baile inglés a que siempre ha tenido una pasión decidida la mujer del que declara, y movida de este interior impulso le correspondió al conde que estaba vigilante, porque se la conoce, con una acción tan expresiva que nunca se la ha merecido más el que declara siendo su esposo [...]

Después de este suceso, don Lorenzo salió con su mujer del Coliseo, antes de que acabara la última pieza. Fue a su casa, dejó la capa y con la sola levita y la daga que acostumbraba traer para defenderse "de los muchos ladrones que acometen a toda clase de personas", volvió al Coliseo con la intención de reclamar al conde por su conducta; pensaba reconvenir a éste con ánimo de escarmentarlo con los puños si se descompasaba o insolentaba. Encontró cerrado el Coliseo y fue a la calle de San Francisco, frente al zaguán de doña Ignacia Rodríguez y vio que el conde venía por el callejón de Betlemitas, el cual entró a casa de la Marquesa de Uluapa y luego salió junto con el coronel don Patricio López. Cuando éstos se separaron, el conde se vino a donde estaba Noriega "[...] y trayendo, por otra parte, a la memoria todos los disgustos y amarguras que le ha hecho sufrir en su matrimonio, del que referirá algunos pormenores a más de lo que tiene dicho, tiró de la daga y lo hirió de improviso sin saber lo que hacía, como un acto primero de un hombre que ya tiene perturbada la razón [...]"

23 AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 898, exp. 4, f. 10.

24 De comisión del excelentísimo señor virrey, por la herida inferida al señor capitán Conde de Alcaraz, por don Lorenzo de Noriega, segundo comandante de los escuadrones de patriotas. AGNM, *Criminal*, vol. 433, exp. 1, ff. 2-147.

Los pormenores a que se refería don Lorenzo y le causaban unos celos insufribles eran los siguientes: primero, aprovechando el conde que fue amigo de su esposa desde la niñez, tuvo la osadía de solicitarla a los pocos días de casada, por medio de una criada confidente. El conde "[...] aún tuvo el arrojo de introducirse en la casa de la condesa de Pérez Gálvez, madre política del declarante, donde a la sazón vivían, una tarde en que toda la familia había salido y el que declara se hallaba en ejercicios militares, y sólo su mujer estaba en la casa con los criados [...]"

Segundo, que a sabiendas de las incomodidades que causaba al declarante, el conde visitaba de continuo la casa de su suegra la condesa, según se lo permitía el trato íntimo y familiar que tenía con los cuñados del declarante.[25] Tercero, que habiéndose mudado a la calle de don Juan Manuel

> [...] y no pudiendo todas las noches acompañar a su señora a las visitas de sus conocidos, hizo este encargo a un primo suyo, don Francisco González Noriega, que vivía en su misma casa, y habiendo notado éste que el señor conde estaba al acecho todas las noches para incorporárseles cuando salían de casa y darle el brazo a su mujer de acuerdo e inteligencia con esta misma que repugnaba se lo dijo al declarante el expresado primo, después de haber reconvenido al mencionado conde que le contestó con insolencia [...]

Cuarto

> [...] que ha llegado a tal punto de temeridad la conducta del señor conde contra los respetos que debe al estado del declarante que intentó, y de hecho consiguió, corromper todas las criadas domésticas, hasta llevarlas a su misma casa y [...] allí, para por este medio introducirse a la casa del declarante y ver si distraía la fe conyugal de su esposa, como es constante a don Benito Linares, que en este particular hizo fuertes reconvenciones al señor conde.

Por último

> [...] para no afligir más su corazón bastante consternado, hace presente que el señor conde ha llegado a hacer público alarde y desprecio del que declara, pues no se recata ya ni en los paseos públicos, ni en los bailes ni en otras concurrencias, de llamar la atención de su mujer con gestos y señales, y acercándose a su coche cuando la observa que va sola, hechos que no puede ver con indiferencia por su honor y reputación de su esposa.

25 El Conde de Alcaraz era tan joven como doña Francisca. El superintendente de la policía don José Juan Fagoaga se refiere a él como "el condesito" y una conocida de los Noriega les informó "hallarse el niño Pedrito a la muerte". AGNM, *Criminal*, vol. 433, exp. 1, ff. 2-147. AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 898, exp.1, f. 75.

Para incriminarla, una de las testigos presentadas por don Lorenzo afirmó que a doña Francisca le gustaban mucho los hombres; su abogado argumenta: "como si fuera un delito que entre el uno y el otro sexo haya como hay una inclinación natural, honesta e irresistible". Sólo diré, para concluir –continúa–

> [...] que esta joven desafortunada en otras manos que no fuesen las de don Lorenzo sería el encanto de las gentes y el modelo de las mujeres casadas. De su genio dócil y amable, de su buena y brillante educación y de sus prendas y dotes naturales no podía esperarse sino el consuelo y delicia de su consorte. Sus ilustres padres le entregaron una presea que no ha sabido conservar y que va a perder, para siempre, si, como es justo, se decreta el divorcio solicitado por ambos.[26]

El público escarnio

Don Gregorio Eslava, alcaide de la cárcel, debido a la enfermedad de los ojos que padecía

> [...] nada sabía, hasta que los mismos reos compadecidos de m[í] [for]mando corrillos han dado motivo a que llegue yo a comprender casi con evidencias de hecho que la citada mi mujer mantiene ilícita correspondencia con Pedro Benavides como que se le ha llegado a observar unas acciones tan indecentes cuales son las de retozar, oscularse y abrazarse con tal descaro que no se han ocultado de aquellos dependientes míos que justamente debían considerar poca seguridad en el secreto.[27]

Algo parecido le sucedía al maestro sayalero don Lorenzo Evia –quien hacía muchos años carecía del "nobilísimo sentido de la vista"–, cuya mujer tenía ilícita relación con varios de los operarios del obraje; Evia se enteró por la esposa de uno de éstos de que el amante en turno "comía, vivía y dormía en mi casa, no sólo ofendiéndome a toda su satisfacción en el honor, sino disipándome gran parte de mi principal y bienes".[28]

El coraje, el dolor, la traición, la humillación, la vergüenza, son todos sentimientos comunes a la mayoría de los cornudos. Sobre todo, al irse en-

26 AGNM, *Bienes Nacionales*, vol. 898, exp. 1, f. 78.

27 AGNM, *Criminal*, vol. 367, exp. 3, ff. 385-456. Un testigo declaró que "es público y notorio entre todos los reos de la cárcel el escándalo con que se han manejado Benavides y su cómplice tanto en la pieza primera a presencia de todos y sin el menor recato se están continuamente osculando y abrazando en las horas en que Eslava está fuera de casa".

28 AJTSJ, leg. Penal 5 (Proceso 50).

terando de los pormenores y las circunstancias en que fueron engañados. Veamos el primer caso. Don Gregorio Eslava supo que Pedro Benavides, mientras estuvo preso, retozaba con su esposa en los pasillos y bajo las escaleras a la vista de todos los presos. Después de ser puesto en libertad, éste continuó viviendo en la cárcel como un mes, "a excusas" del alcaide, durmiendo de noche en el calabozo grande y por las mañanas antes de las cinco salían juntos a la calle dejando dormido a Eslava. Desde que ya no dormía en la cárcel siguió Benavides frecuentando a doña Gertrudis Contreras con toda libertad; ésta le ministraba todos los alimentos y cuando no iba a la cárcel, se los enviaba con un muchacho hijo de una de las presas. Le enviaba Benavides la ropa sucia y doña Gertrudis se la devolvía limpia. Todas las noches estaba Pedro en el portal acechando la salida de Eslava, e inmediatamente entraba y estaban los amantes en conversación hasta las ocho, y después de cenar se retiraba. Al menos en dos ocasiones, doña Gertrudis y Benavides fueron de paseo a Ixtacalco; los acompañó la madre de Gertrudis, una hermana de Pedro que ayudaba en los trabajos domésticos y una huerfanita que doña Gertrudis había recogido y que Benavides cargaba... Uno de esos días fueron a casa de una conocida y después de comer se acostaron a dormir la siesta todos en la misma pieza; durante el regreso en la canoa "por haberse mareado doña Gertrudis y subídosele el pulque, se acostó sobre las piernas de Benavides quien la tapó con su capote, en cuya conformidad vino hasta el Puente de la Leña que fue cuando la dispertó él mismo [...]"

La esposa de don Gregorio fue aprehendida *in fraganti*[29] y apresada en la real cárcel de corte, pero su marido pidió unos días después que fuera depositada en el Hospicio de Pobres mientras se concluía la causa, para que no pudiera comunicarse con sus hermanos ni demás parientes que eran "los que en parte cooperaron con su consentimiento a dicho concubinato y para precaver que puedan inducirla a que ella desde la prisión solicite la comunicación con su cómplice valiéndose de los mismos deudos o tomando otros arbitrios". Pedía Eslava que sólo la dejaran comunicarse con su procurador u otra persona de su confianza y allí él la asistiría con sus alimentos y demás.

En el segundo caso que presento, la esposa de don Lorenzo Evia también fue aprehendida y puesta en la cárcel pública. Desde luego, los cóm-

29 El cabo segundo del alumbrado fue el encargado de vigilar a doña Gertrudis Contreras desde una accesoria frontal a la de Benavides en la calle de las Moscas. Informó que como a las cinco y cuarto de la mañana llegó doña Gertrudis, y "dando tres golpes [a la puerta], le abrieron y se introdujo en ella, e inmediatamente el señor corregidor y se encontró a Benavides desnudo en su cama y a la Contreras parada delante de ella desatándose la saya". AGNM, *Criminal*, vol. 367, exp. 3, f. 392.

plices de ambas fueron asimismo encarcelados. Don Lorenzo, al igual que el alcaide Eslava, poco a poco fue enterándose de la manera como había sido traicionado por su mujer; y según expresó en su querella,

> Aunque según he comprendido ahora el manejo de mi mujer no ha sido con la regularidad que debía porque no es esta la primera culpa en que incide nunca por la falta de mi vista he podido conseguir una cierta evidencia, ni creía que dicha mi mujer fuese capaz de ofenderme, portándome con ella en los términos tan honrados que son públicos y notorios y sin embargo de que no dejaban de inquietarme algunas sospechas, la falta de pruebas evidentes, por la de mi vista, no me han dado lugar de cerciorarme pero ya ha sucedido este caso, quizá por permisión divina me censuraría mi mismo honor y conciencia si disimulase una maldad tan execrable.[30]

Doña Grabriela Hurtado no sólo lo había engañado con Agustín Esquivel, quien fue aprehendido en la propia casa de Evia,[31] sino que con anterioridad había tenido relaciones ilícitas con otro operario del obraje, el batanero Francisco Heredia, ya fallecido de tabardillo, quien según declaró Máximo García (acusado de alcahuete) lo vio "varias noches que se quedaba escondido en la casa y otras con el pretexto de estar lejos de su casa por ser vecino de San Ángel, por cuyo motivo le pedía licencia al relacionado don Lorenzo quien se la concedía ignorante de su mal proceder". Pero, además, en el transcurso del proceso don Lorenzo Evia se enteró de que su propio hijo, un muchacho de 17 años, le robaba

> [...] al advertir que me faltaban dos libras de lana hiladas, cuyo valor asciende a 13 reales, y considerando que esto no podía proceder sino por defecto de alguno de mis domésticos, estreché a mi hijo Juan José quien no sólo me confesó la certeza de dicha extracción sino de varias otras porciones del mismo efecto que me extraían diariamente a influjos, persuasiones y consejos de Mariano Perea y su hijo Vicente a quienes habilitaba yo y quienes con este motivo ocurrían frecuentemente a mi casa y me vendían los sayales que fabricaban con la misma lana que me robaban y dándoles yo sinceramente en la creencia de que eran suyos, 20 pesos por cada corte, ellos se cogían 19 y le daban uno a mi hijo, quien así me lo ha expresado, como también que esto ha durado 7 meses poco más o menos [...]

30 Don Lorenzo Evia contra su mujer doña Gabriela Josefa Hurtado de Mendoza. AJTSJ, leg. Penal 5.

31 Agustín Esquivel declaró que "es cierto que ha tratado ilícitamente con doña Gabriela Josefa Hurtado de Mendoza el tiempo de mes y medio y que en este tiempo de 10 y 11 noches se ha quedado en casa de la referida doña Gabriela su amasia a dormir en el cuarto donde lo cogió el presente juez de la causa y que sólo 3 ocasiones se mezcló con ella".

Por si fuera poco, Evia descubrió también, en ocasión de requerir a su esposa sobre el paradero de ciertas alhajas de valor que le faltaban en su casa, que

> [...] en una ocasión en que se hallaba enferma de calentura, Mariano Perea entró en la casa y viéndola sola en una pieza retirada y a Evia fuera de ella, la requirió de amores y viendo que ella se resistía la tiró de la cama abajo, la maltrató de palabras y obras y sin embargo de que ella (según dice) se defendió fuertemente pudiendo más el temor en ella y fuerzas en él, la forzó quitándole el honor cuya acción repitió otras cuatro ocasiones en la propia forma siempre que la hallaba sola.

La tal Gabriela, estando presa en la cárcel mientras se desahogaba el juicio en su contra, se enteró de que, si mantenía relaciones sexuales con su marido, esto era considerado por la ley como un perdón tácito que éste le otorgaba, por lo que se las ingenió para que en una ocasión en que Evia la visitó para preguntarle por el paradero de otras joyas, lo sedujo y "tuvo con ella dos actos carnales".[32] Por supuesto que don Lorenzo tuvo que recurrir a los medios judiciales para evitar que el abogado de su esposa se aprovechara de lo sucedido, dado que ignoraba las consecuencias de esos actos, pero esto nos hace reflexionar sobre la posibilidad de que, a pesar de su honor profunda y constantemente mancillado, Evia seguía enamorado de su esposa.

Los sentimientos de una persona engañada por su cónyuge suelen ser bastante contradictorios y encontrados. Tanto en este caso que comentamos, como en el del alcaide Eslava, se presentan los dos extremos de los sufrimientos de un marido engañado; por un lado, el amor y respeto que sienten por su esposa y, por el otro, el enojo y profundo disgusto ante el comportamiento de su mujer, mismos que los llevan a solicitar para ellas las más graves penas para acallar con ello su furia; pero pasado un tiempo razonable, al ver lo que las mujeres sufrían en la cárcel, y atendiendo a sus súplicas y promesas de enmienda y porque además les hacían mucha falta en su casa, los maridos al fin les perdonaban la falta, aunque siempre les imponían ciertas condiciones.

32 El licenciado Ignacio José Villaseñor Cervantes expresó: "Con este hecho quedó perdonado el delito e inútil y sin acción alguna el actor para seguir la causa [...]" Don Lorenzo Evia respondió: "Los autores cuando tratan de lo contenido en el caso, no dicen absolutamente que el marido por la conjunción carnal remite en lo absoluto la pena de los delitos de adulterio; y más cuando está ignorante, como yo, de la continuada comisión de pecados; y que mi mujer solicita a sus amasios y ellos mismos confiesan su disolución y fragilidad en delinquir; pues lo contrario cedería en notable agravio del marido y vindicta pública dando lugar a que por cualquier engaño quedaran impunes tan atroces delitos, y burlada la justicia". AJTSJ, leg. Penal 5 (Proceso 50).

Fue así que Dolores Beltrán, esposa de Agustín Esquivel, amante de doña Gabriela Hurtado, denunció a su marido, mismo que fue aprehendido en casa de don Lorenzo Evia, sin que éste se enterara del motivo de la aprehensión. A los dos días, viendo Dolores que la amante de su marido seguía viviendo en casa con toda naturalidad, acudió con don Lorenzo para ponerlo al tanto del comportamiento de su esposa, y que ésta también fuera aprehendida. Una vez encarcelados los dos amantes por la denuncia de cada uno de sus cónyuges, Dolores Beltrán en seguida lo perdonó ante la necesidad de que su esposo continuara con la manutención tanto de ella como de sus dos pequeños hijos y seguramente por el cariño que le tenía. En cambio Lorenzo Evia no sólo no otorgó de inmediato el perdón a su esposa, sino que además solicitó a la autoridad que fuera encerrada por el resto de su vida o la de él, en las Recogidas de la capital. Esta decisión de Evia perjudicó a Agustín Esquivel puesto que, legalmente, éste no podía ser liberado, sino hasta que el marido engañado también lo perdonara.

"Desde la alta cumbre de la virtud, cayó en el extremo del vicio"

En los escritos o pruebas que los maridos presentan contra sus esposas, podemos vislumbrar los sentimientos de un marido engañado. Pero este tipo de documentos no es fácil de encontrar: los maridos cornudos no suelen ser explícitos en lo que a sus sentimientos se refiere; por ello, quiero dejar constancia del escrito –que aparece como apéndice de este artículo– que Eslava presentó ante el juez de la causa y en el que no sólo fundamentó su querella, sino también señaló las sanciones que, a su criterio, eran necesarias para restañar su honor ofendido, si es que ello pudo haber sido posible. En este escrito aparecen, dolorosamente, todos los agravios, sufrimientos y menosprecios a los que un cornudo se veía sujeto ante la pública ostentación que su mujer hacía del adulterio.

Es de resaltar la desilusión de un marido que consideraba a su esposa como un ejemplo de cuanta virtud debiera tener una mujer y que, al constatar su infidelidad, no da crédito a la nueva actitud de su cónyuge quien, no sólo lo deshonra, sino que hasta mantiene al amante con el peculio de su marido. En su desesperación, nos enteraremos de que Eslava involucra al mismo juez de la causa como testigo de su desgracia, se duele por la ingratitud de sus familiares, quienes se habían beneficiado de su generosidad y actuaron como cómplices lamentándose constantemente de la infamia

por él sufrida y por la ruina de su honra. Esto hace que el documento pueda considerarse único y excepcional.

"Mi honor no me permite desentenderme de tan grave ofensa"

Las pasiones o las emociones que motivan las acciones humanas son terrenos resbaladizos para el historiador.[33] La comprensión de las pasiones que dieron lugar a relaciones ilícitas, así como los sentimientos que atormentaban a los cornudos, debe apoyarse primordialmente en los testimonios de aquellos directamente involucrados y en los testimonios de los observadores de los alrededores, de la familia o de la comunidad más amplia, cuyos informes son sin duda los de la cultura de la época. De ahí que nos preguntemos ¿qué era exactamente el honor para los novohispanos del siglo xviii? Como apunta Patricia Seed, al igual que en el caso del amor, no aparece una explicación elaborada en los documentos, pues el honor era un concepto transparente para la sociedad de aquella época.[34]

El concepto del honor era un complejo código social que establecía los criterios para el respeto; significaba tanto la estima que una persona tenía por sí misma como la estima en que la sociedad lo tenía. Ahora bien, debido a que el honor era una cuestión tanto pública como privada, y la opinión pública era el juez último del honor individual, uno tenía que defender su reputación. Es decir, si en algún caso la valoración de un hecho y de sus consecuencias varía, según sea éste público y notorio o bien íntimo y secreto, es, desde luego, en el caso del honor. Por eso, lo primero que debía ser defendido de cualquier sombra de duda era la honra o fama –todo aquello que de uno se divulga, ora sea bueno o malo–, y un buen modo de preservarla era acentuar el control sobre la actividad visible de la mujer.[35]

El honor era una calidad obtenida con el nacimiento; podía determinar una conducta ética o virtuosa, o bien representar un código de comportamiento y adscripción social.[36] Pero la honra y la fama, nos dice Mechoulan, se adquieren y, para existir, necesitan unos hechos que estén fuera de lo común. "La honra no puede permanecer estática, porque en-

33 Seed, *Amar, honrar y obedecer,* p. 80.

34 Seed, *Amar, honrar y obedecer,* p. 87.

35 Villalba, "Posibilidades femeninas", p. 112.

36 Hernández Franco, "Notas sobre sexualidad", p. 135.

tonces se empañaría. La honra es volátil y necesita ser reiterada y apreciada por el prójimo, a quien el famoso queda sujeto si quiere degustar de su excelencia reconocida."[37]

Por otro lado, el honor y la honra de un individuo debían ser reconocidos por sus iguales. Es decir, el honor, la virtuosa reputación de hombres y mujeres, era en cierta medida independiente de la riqueza y del estatus; lo que nos lleva a plantearnos la pregunta ¿era el concepto de honor exclusivo de la élite o atañía a todos los estratos de la sociedad? Según he podido constatar en todos los casos de adulterio revisados,[38] la reacción ante los cuernos era igual en todas las capas de la sociedad. Honra y honor sufrían por igual la traición de las mujeres infieles cualquiera que fuera el nivel social de los afectados.

Un hombre quedaba deshonrado por la revelación pública de las actividades sexuales de una hermana o esposa y era imperativo, tanto para hombres como para mujeres, que esas indiscreciones no se divulgaran, pues la vergüenza pública era peor que la muerte.[39] Por lo tanto, ¿cómo reaccionaban los maridos al enterarse de que les ponían los cuernos? Muchos, al saber que eran engañados, si el hecho no era público, lo que hacían era disimular y arreglar el asunto en privado. Pero si el adulterio era público, causando escándalo en la comunidad, al cornudo no le quedaba más remedio que denunciar a su esposa para que fuera aprehendida y evitar ser juzgado como alcahuete o consentidor.

Y es que desde el Fuero Juzgo el adulterio era sólo imputable a la mujer casada, y el marido podía tomarse la justicia por su mano respecto a los adúlteros; en épocas posteriores se mantuvo esta situación y todo marido que causara lesiones o incluso la muerte de los adúlteros sorprendidos *in fraganti*, sólo era castigado con la pena de destierro.[40] La pérdida del honor y de la honra se lavaba con la muerte de los adúlteros, y las páginas de la literatura del Siglo de Oro están repletas de sucesos de este tipo. Sin embargo, yo no he encontrado ningún caso en que el marido que sorprendía a su esposa con otro hombre los matara. Todos acudieron a las autoridades para que fueran éstas quienes se encargaran de la aprehensión de los infractores. Tampoco he encontrado ningún caso en que el cornudo acompañara al alcalde al lugar de los hechos. Debió ser una situación más que incómoda que los maridos preferían evitar.

37 MECHOULAN, *El honor de Dios*, p. 116.

38 LOZANO, *El adulterio*.

39 SEED, *Amar, honrar y obedecer*, p. 91.

40 PÉREZ BALTASAR, "La marginación femenina", p. 122.

Si sólo tenían sospechas de que su mujer los engañaba, los celos que los corroían los podían llevar a actuar agresivamente. Otra vez, la literatura y las crónicas están llenas de maridos celosos que retan a batirse en duelo a quien los ha deshonrado. En los documentos judiciales novohispanos he encontrado multitud de riñas –algunas que resultan en homicidios– donde el motivo son los celos. Incluso Juan Javier Pescador ha documentado un buen número de uxoricidios provocados por celos o sospechas de adulterio. Pero yo no he encontrado ningún caso en donde el cornudo planee y lleve a cabo la muerte de los amasios.[41]

Los maridos de los estratos superiores de la sociedad, a quienes esperaríamos ver involucrados en un duelo con quien sospechaban los había deshonrado, no reaccionaban así en la capital novohispana dieciochesca. Hemos visto cómo el teniente coronel Noriega, un hombre poderoso en el ámbito político en ese momento, no enfrentó abiertamente al amigo de la infancia de su esposa, el Conde de Alcaraz, sino que lo hirió a traición, con la intención de matarlo.

Es notoria la diferente reacción de la esposa ofendida a la del marido en situación similar. Mientras que las mujeres, por necesidad o por amor perdonaban casi de inmediato a su cónyuge, el hombre cornudo, por ese conflicto personal y social en que su honra mancillada lo colocaba, tardaba en otorgar, si es que lo concedía, el perdón. Esto nos lleva a considerar las diferencias entre un hombre y una mujer que han sido engañados por sus cónyuges. En principio, los dos sufren igual: el dolor, la rabia, al descubrir la traición, son semejantes. Sin embargo, el término cornudo sólo se aplica al marido ofendido; sólo los hombres sufrían en su honra el escarnio que significaba la infidelidad de sus mujeres. Los hombres sufrían la burla pública; las mujeres, no. El hombre a quien su mujer alguna vez engañó, jamás dejará de ser y sentirse un cornudo. En cambio la mujer engañada recibe la conmiseración de los demás, porque la infidelidad masculina siempre se considera algo propio de la naturaleza del varón, lo que la mujer se supone debe soportar con abnegación y entereza; ella jamás será una cornuda.

Podría pensarse, equivocadamente, que el dolor sufrido por el o la cónyuge engañado es similar, dado que la infidelidad es, en principio, similar. Sin embargo, los convencionalismos sociales, la cultura, el machismo y las mismas disposiciones jurídicas nos hacen ver que es el hombre quien soporta el mayor dolor al verse y sentirse engañado por quien, su-

41 Véase Pescador, "Del dicho al hecho" y Lozano, *El adulterio*.

puestamente, debiera haberle consagrado su vida entera y quien además era, en la mayoría de los casos, su dependiente económica.

En todos los estratos de la sociedad novohispana el adulterio era considerado un pecado capital y constituía un grave delito. Las relaciones ilícitas de una pareja eran reprobadas por todo el vecindario, pues este tipo de alianza rompía las formas reconocidas de establecimiento social y escandalizaba al quebrar las imágenes tradicionales. En efecto, el adulterio era un escándalo debido a que transgredía las normas establecidas, pero se agravaba o era más escandaloso cuando los adúlteros hacían pública exhibición de su delito. Por eso, el dolor y la humillación del hombre por el honor ofendido debían ser soportados estoicamente sin hacerlos públicos. El hombre se sabe cornudo, pero evita al máximo que los demás lo sepan porque en ese momento su honor y su fama se vienen abajo. Mientras él pueda tener la situación bajo su exclusivo control, la decisión sobre qué hacer con su esposa adúltera es únicamente suya, pero si los demás se enteran, el asunto escapa de sus manos y no tiene más solución que denunciarla y proceder legalmente en su contra o tragar su deshonra y ser considerado públicamente como lo que en realidad es, pero sufriendo la posibilidad de también ser considerado como uno que vive del provecho de los cuernos, es decir, un alcahuete al que no le importa que su mujer se prostituya mientras él disfrute de esos beneficios.

El adulterio masculino, con toda su importancia, no revistió jamás, ni remotamente, la gravedad del femenino, con todas las consecuencias que éste conllevaba, incluyendo la vergüenza y desolación del marido cornudo, que a los ojos de los vecinos aparecía disminuido en su masculinidad. Esto último, "el qué dirán" y la maledicencia pública fueron castigos tanto o más dolorosos que los impuestos así por la Iglesia como por las autoridades. Con los ejemplos aquí presentados, he procurado exponer las desventuras que los cornudos sufrían en la sociedad novohispana. Son sólo tres, pero sus características tan elocuentes los hacen representativos no sólo de una época, sino que los sufrimientos y humillaciones padecidos por los implicados trascienden en el tiempo y en el espacio. Nada hay nuevo bajo el sol.

Referencias

AGNM Archivo General de la Nación, México.
AGIS Archivo General de Indias, Sevilla.
AJTSJ Archivo Judicial del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal.

Bibliografía

Ariès, Philippe y Georges Duby (dirs.)

Historia de la vida privada, Madrid, Taurus, 1992, 10v.

Bel Bravo, María Antonia

La familia en la historia. Propuestas para su estudio desde la "nueva" historia cultural, Madrid, Encuentro, 2000.

Boyer, Richard

"Honor among Plebeians", en Johnson y Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor, Sex, Shame and Violence in Colonial Latin America*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998, pp. 152-178.

Covarrubias, Sebastián de

Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid, Turner, 1984.

Díaz-Plaja, Fernando

La vida amorosa en el Siglo de Oro, Madrid, Temas de Hoy, 1996.

Farge, Arlette

"Familias. El honor y el secreto", en Philippe Ariès y Georges Duby (dirs.), *Historia de la vida privada. La comunidad, el Estado y la familia en los siglos XVI-XVIII*, Madrid, Taurus, 1992, v. 6.

Hernández Franco, Juan, y Encarnación Meriñán Soriano

"Notas sobre sexualidad no permitida y honor en Lorca (1575-1615)", en María Victoria López Cordón y Montserrat Carbonell Esteller (eds.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio*, Seminario familia y élite de poder en el reino de Murcia. Siglos XV-XIX, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 131-138.

Izzi, Máximo

Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario, Barcelona, Alejandría, 2000.

Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera (eds.)

The Faces of Honor. Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.

Lozano Armendares, Teresa

No codiciarás la mujer ajena. El adulterio en las comunidades domésticas novohispanas. Ciudad de México. Siglo XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Historia Novohispana, 76), 2005.

MECHOULAN, Henry

El honor de Dios, Barcelona, Argos Vergara, 1981.

PÉREZ BALTASAR, María Dolores

"La marginación femenina en la época de los Austrias", en María Victoria LÓPEZ CORDÓN y Montserrat CARBONELL ESTELLER (eds.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio*, Seminario familia y élite de poder en el reino de Murcia. Siglos XV-XIX, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 121-129.

PESCADOR, Juan Javier

"Del dicho al hecho: uxoricidios en el México central, 1769-1820", en Pilar GONZALBO y Cecilia RABELL (coords.), *Familia y vida privada en la historia de iberoamérica*, México, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 373-386.

PITT-RIVERS, Julián

Antropología del honor: o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea, Barcelona, Crítica, 1979.

REVILLA, Manuel

Obras, México, Agüeros, 1908.

SEED, Patricia

Amar, honrar y obedecer en el México colonial. Conflictos en torno a la elección matrimonial, 1574-1821, México, Alianza-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Los Noventa), 1991.

VÁZQUEZ HOYOS, Ana María y Óscar MUÑOZ MARTÍN

Diccionario de magia en el mundo antiguo, Madrid, Alderabán, 1997.

VILLALBA PÉREZ, Enrique

"Posibilidades femeninas de vida individual en la España de los Austrias", en María Victoria LÓPEZ CORDÓN y Montserrat CARBONELL ESTELLER (eds.), *Historia de la mujer e historia del matrimonio*, Seminario familia y élite de poder en el reino de Murcia. Siglos XV-XIX, Murcia, Universidad de Murcia, 1997, pp. 111-120.

APÉNDICE

Escrito de don Gregorio Eslava[42]

Don Gregorio Eslava, alcaide [...] formalizando mi acusación contra ambos, y sus cómplices, como mejor proceda por derecho Digo: Que la rectitud de V. se ha de servir condenar a mi mujer a diez años de Recogidas en la casa de la Magdalena de Puebla, a donde estoy pronto a asistirle, y afianzar la contribución necesaria para sus alimentos, e imponer la pena de presidio ultramarino a Benavides por igual término, desterrando de esta capital a la Manuela hermana del reo, y castigando equivalentemente a mi suegra doña Juana Montiel por receptadoras de tan calificado adulterio; pues así es de justicia, y lo exigen los robustos méritos, que paso a exponer.

Apenas se hallará mujer más beneficiada y estimada de su consorte que la mía, ni marido alguno más tirana e impúdicamente correspondido que yo. Cuantos con doña Gertrudis concurrieron a edificar y fortalecer mi deshonra, se hallaban o de mi generosidad socorridos, o de mi sustancia sustentados, o de mi piedad protegidos, o de mis confianzas honrados; pero cuando debía esperar, que todos con ella se empeñasen, en proporcionarme con sus buenos oficios felicidades, y aumentos a mi fama, he visto destronada ésta a sus manos, y que a la que tan benefactora les fue, más cruelmente han herido, hasta penetrar en lo más oculto del corazón, poniendo en el lugar que sobre el mío ocupaban las amables prendas y honestidad de mi esposa, la imagen de una mujer la más torpe escandalosa y disoluta.

A este extremo vino a precipitarse doña Gertrudis seducida de Benavides, y mal aconsejada aun de su propia madre: desde la alta cumbre de la virtud cayó en el extremo del vicio, sin que para la corrupción de sus costumbres le haya quedado la más débil excusa con qué disculparlas, ni siquiera algunos figurados colores con qué obscurecerlas.

En los dilatados años que han pasado, desde que bajo el sagrado lazo del matrimonio nos unimos, hasta que comunicó a Benavides, sólo tuve que admirar en ella ejemplos de honestidad, fidelidad y religión. Una sola palabra obscena referida a su presencia la hacía horrorizar y estremecer: cualquiera acción liviana o poco decente si no podía evitarla le causaba el mayor martirio; y en la atención de su casa, en el desempeño de sus obligaciones, en la honestidad y amor a las otras virtudes tenía vinculadas todas sus complacencias.

En su misma rectitud hallaba yo fundamento para hacer de ella las mayores confianzas; y empeñado en darle cuantos gustos inocentes pudiera apetecer,

42 AGNM, *Criminal*, vol. 367, exp. 3, ff. 423-428v.

mis anhelos y trabajo lo invertía lleno de complacencia en agasajarla, adornarla, y que no le faltase comodidad alguna ni proporción para beneficiar a sus parientes y ejecutar la caridad con los extraños. Rara será la mujer casada que con más amplitud disfrute de las fatigas y proporciones de su marido; pues no contento con que nada le faltase a mi consorte, me parecía poco, que le sobrase la abundancia.

[...] Parece que estos adulterios hicieron empeño en revestir de circunstancias su culpa y que con ellas y su publicidad se hiciese a todos más notoria mi ignominia. No se contentaron con manchar mi tálamo: les pareció poco sostener de mi peculio a los terceros de mi propia afrenta; y quisieron que en toda la cárcel fuese manifiesto que a mis propios ojos consumaban el sacrificio de mi honra con ósculos y otras acciones obscenas.

[...] Quiso doña Gertrudis deslucir en su declaración preparatoria y aun desfigurar en su confección los obsequios escandalosos que hacía a Benavides: negó los ósculos y abrazos que públicamente daba a éste; atribuyó su concurrencia en los paseos a una accidental contingencia; y se acogió al efugio de la caridad y religión, para exculpar sus salidas en horas importunas, y las visitas que hizo a su coreo en la enfermería de la cárcel, y después en la calle diversas y repetidas veces; pero qué importan todos estos ardides si está propugnada y convencida su falsedad con tantos testigos oculares, con la confesión de los cómplices y con la evidencia de V. en cuanto permite la naturaleza del delito.

[...] El mismo Benavides comunicó al testigo don José Matheos que le tenía afición a doña Gertrudis, y a poco tiempo ya le aseguró que había disfrutado de su cuerpo en el entresuelo. Así comenzó a hacer público su crimen; pero para que no faltasen circunstancias a mi ignominia, pasé a constituirme irrisión de todos los reos, y para sacar mi deshonor a las plazas y paseos, acompaña en éstos a mi esposa, la trae de Ixtacalco en la canoa sobre su regazo, la oscula y abraza públicamente; ella lo asiste y cuida; lo cubre en su desnudez y lo hace dueño de mi tálamo, sacrificando a su subsistencia y comodidad mis haberes.

Sobre la confesión de los mismos reos, las exposiciones de los testigos son un nuevo convencimiento de su injuria, y mi afrenta. Y si bastarían estas dos especies de prueba, para que V. les impusiese la pena ordinaria de su delito y qué debería decirse cuando en la certificación de f.6 vta. tiene V. la más eficaz que es la propia evidencia del hecho: V. vio introducirse a mi esposa a las cinco y cuarto de la mañana el día 23 del último julio en la accesoria de Benavides. V. halló a éste desnudo en su cama, y a mi mujer parada delante de ella, quitándose ya la saya, para proporcionarse con el desahogo de la ropa mayor libertad, en el de su carnal apetito; y V. finalmente advirtió, que una mujer casada a solas con un hombre en su cuarto oscuro, desnudo él y desnudándose ella, se es-

taban proporcionando al pecado; y si no vio V. más fue porque prudentemente limitó el tiempo para no escandalizarse con más detestable objeto.

Bastan las conjeturas y presunciones vehementes para que se entienda probado el delito de adulterio porque la cópula carnal no permite las más veces pruebas evidentes, como que el acto formal de él se procura cometer en lo más retirado y escondido. Y qué más eficaces indicios pueden darse, ni qué mayor convencimiento apetecerse de la incontinencia adulterina de Benavides y doña Gertrudis, que su confesión y aquellas acciones de ósculos, abrazos y demás que refieren los testigos. Mi honor no me permite desentenderme de tan grave ofensa: la ingratitud de mi infiel esposa y su amante exigen que a ambos los trate con la misma crueldad que ellos me han visto y las leyes me amparan y protegen para poder conseguir su castigo. Y no obstante tan justos alicientes, sólo me satisfago, por usar de conmiseración, con el que al principio de este escrito tengo pedido.

Sí señor: aunque a Benavides y su cómplice les parezca riguroso, es muy equitativo. Por derecho divino debían morir apedreados; por el común de los romanos son también condenados al último suplicio; y las leyes del reino permiten que sean entregados en potestad del marido ofendido, para que haga de ellos lo que quisiere, matándolos o perdonándolos, con tal de que constituya a ambos en una misma suerte.

[...] A la [muerte] de mi fama contribuyeron la madre de doña Gertrudis y la hermana de Benavides: ambas se constituyeron terceras encubridoras de su delito; una y otra presenciaban los tactos y ósculos torpes de aquellos reos; se unían y asociaban con éstos para diversiones y paseos; la primera luego que su hija fue sorprendida en el delito tuvo cuidado de buscar si entre sus muebles se hallaba alguna prenda de Benavides, y habiendo hallado la ropa de éste, la dio a Gertrudis Nava para que la guardase y escondiese, como lo ejecutó por medio de su sobrina Raphaela, según se ha aclarado en sus respectivos careos.

[...] Fueron doña Juana y Manuela unas verdaderas receptadoras del delito de Benavides y mi esposa: fueron protectoras de mi infamia; fomentadoras de los tropiezos de una mujer antes honesta y recogida; fueron seductoras para un torpe adulterio; se constituyeron verdaderas alcahuetas de una casada; y correspondiendo con ingratitud a mis beneficios, por unos [ilegible] coadyuvaron a la ruina de mi honra el más detestable sacrificio: deben pues sufrir la pena condigna a tanto exceso, y de la justificación de V. espero les imponga el que tengo propuesto, por ser bastantemente suave y de justicia: ella mediante.

A V. pido y suplico se sirva proveer como pido juro en forma etc. Gregorio Eslava. Lic. José Mariano de Zavaleta.

HONOR, FAMILIA Y VIOLENCIA EN MÉXICO

SONYA LIPSETT-RIVERA
Carleton University

INTRODUCCIÓN

¿Podríamos definir la violencia como un acto fortuito? Cuando leemos documentos del pasado sobre la pérdida del control en el comportamiento de hombres agresivos, nos hace pensar en la agresión totalmente espontánea, pero cuando ponemos estas acciones en un contexto y dentro de una serie de actos violentos, es claro que no son totalmente improvisadas, sino que siguen un patrón –lo que voy a llamar guiones de violencia y lo que Jennine Hurl-Eamon ha llamado "un lenguaje físico".[1] En Nueva España, tanto los hombres como las mujeres daban rienda suelta a sus enojos y frustraciones en formas que parecían estar fuera de control –a causa de sus pasiones–, pero su comportamiento no tenía nada de accidental. Los diferentes tipos de agresiones tenían diferentes significados y de hecho eran creaciones de una cultura y estaban influidos por la calidad étnica y la clase social. Además, aparte de esas emociones, estos actos provocaban reacciones derivadas del miedo. Podemos acercarnos un poco al temor y analizar la forma en la que reaccionaban los participantes y testigos. Los historiadores están empezando a explorar cómo las emociones –como pasiones y enojos o el miedo– están influidas por la cultura y ligadas a la historia regional,[2] pero en general no han utilizado la violencia como fuente para esta historia. De hecho, los actos de violencia que se derivan de emociones y están presentes dentro de una narración son un medio excelente para demostrar cómo las emociones fueron encauzadas culturalmente para crear un lenguaje de la violencia.

1 HURL-EAMON, *Gender and Petty Violence*, particularmente el capítulo cinco.

2 Véase, entre otros, REDDY, *The Navigation of Feeling*.

Los patrones de violencia son como guiones que seguían los actores cuando agredían a otros. Las particularidades de esos guiones en el contexto mexicano se aclaran cuando se contrastan con los patrones presentes en otras culturas. En efecto, la singularidad de la cultura de la violencia en México resalta cuando se compara con estudios que se han efectuado en otras partes del mundo.[3] Por ejemplo, en el Londres del siglo XVIII el acto para humillar a los hombres, generalmente, era quitarles la peluca, mientras que para las mujeres era levantarles la falda,[4] actos que no eran comunes en el México de la misma época. Los hombres y las mujeres también diferían dentro de los guiones de violencia; Robert Shoemaker afirma que las mujeres no tenían reglas establecidas para sus enfrentamientos, pues cuando se agredían entre ellas la violencia "se desataba fuera de control". La violencia entre hombres, dice este autor, se diferenciaba además, entre los de la clase alta y la plebeya. En Londres los de las clases medias y altas luchaban con espadas y más tarde con pistolas, mientras que los plebeyos se quitaban las camisas y peleaban a puñetazos.[5] En la Grecia del siglo XIX, la cultura del honor de la clase popular resultaba en peleas con navajas entre los hombres que seguían un patrón constante –después de unos insultos, los hombres sacaban sus navajas y peleaban hasta que uno marcaba la cara del otro, para después ir a la corte para un castigo muy ligero.[6] El hecho de que otros historiadores estén estudiando una temática muy similar para otros países hace posible comparar semejanzas y diferencias entre los guiones de la violencia de México con otras culturas de los siglos XVIII y XIX; aunque estos historiadores en general están estudiando la violencia entre hombres y el tipo de masculinidad que emerge dentro de esta postura y de la cultura del honor entre hombres. Mi interés está más orientado hacia cómo la violencia y los códigos del honor y la masculinidad se presentaban dentro del entorno doméstico. Shoemaker afirma que cuando hombres agredían a mujeres "las reglas que regían la violencia entre hombres no eran relevantes porque estas confrontaciones eran generalmente más bien ataques en vez de peleas".[7] Esto no me parece adecuado, pues creo que sí había ciertos patrones en la violencia entre hombres y mujeres en México. Esas agresiones no se daban en un vacío cultural, sino más bien sucedían

3 SPIERENBERG, "Knife Fighting"; HURL-EAMON, *Gender and Petty Violence*; GROEBNER, "Losing Face, Saving Face", pp. 1-15.

4 Véase HURL-EAMON, *Gender and Petty Violence*.

5 SHOEMAKER, "Male honour", pp. 190-208.

6 GALLANT, "Honor, Masculinity", pp. 359-382.

7 SHOEMAKER, "Male honour", p. 203.

dentro de una cultura de la violencia en que se entendía que los hombres actuaban dentro de un papel correspondiente a las circunstancias y dentro de un ámbito doméstico definido.

Los guiones de la violencia que se daban en México se relacionaban muy estrechamente con los códigos de honor y la masculinidad. Mi hipótesis es que, a pesar de que el modelo del honor se derivaba del Mediterráneo, se había transformado a raíz de su estancia en la Nueva España y se había comunicado desde la clase alta hasta los plebeyos. La forma en que se entendía el honor es muy importante ya que éste asignaba una estructura y valores al cuerpo y a los espacios. Por consiguiente los actos violentos se estructuraban dentro de esas definiciones de manera invertida. Por ejemplo: si dentro del código de honor la cabeza tenía un valor muy alto, y la gente bien mantenía su cabeza alta y la bajaba un poco para demostrar respeto, la parte del cuerpo más obvia para atacar y humillar era la cabeza. La sociedad novohispana también estaba influida por los rituales y las procesiones; estos eventos públicos trazaban el perfil del honor demostrando de forma física cómo se relacionaban espacialmente los individuos y los grupos para que todos los vieran. Al mismo tiempo, cuando los gobernantes castigaban a un delincuente, ellos demostraban perceptiblemente la forma de deshonrar a los hombres y las mujeres, con lo cual proveían un modelo para que sus espectadores pudieran seguirlo cuando violentamente atacaban o humillaban a un rival.[8] En este artículo voy a explorar los guiones de la violencia en su relación con las familias y particularmente cómo la elección de armas se decidía por las circunstancias domésticas.

Perder la cabeza

El simbolismo de esos actos derivaba de una cultura más amplia –lo que llamo el lenguaje del cuerpo, espacio y honor. A finales de la colonia, los mexicanos tenían una cultura en común que se expresaba en actos y palabras violentos, estructurada dentro de los códigos de honor. Cuando éstos se enfrentaban violentamente seguían ciertos patrones y escenarios. Esta coreografía de la violencia también se desarrolló y perduró hasta en el siglo xx. En su investigación sobre el crimen en México de 1900 hasta

8 Groebner, "Losing Face, Saving Face", explora la forma en que la idea de avergonzar a las mujeres por actos sexuales prohibidos cortándoles la nariz se deriva de un castigo más viejo que existía en los códigos legales de la Alemania medieval.

1931, Pablo Piccato reconoció que los protagonistas involucrados en riñas, asaltos y otras formas de violencia, sabían cuáles eran "las reglas de las confrontaciones" y "sabían cómo reaccionar". A pesar de que su estudio abarca una época más contemporánea, Piccato también encuentra que esa coreografía de la violencia estaba vinculada con los códigos de honor entre la clase plebeya. Además, Piccato encuentra que las "reglas precisas" para los asaltos o los homicidios derivaban de los patrones de violencia de las élites –en especial el duelo.[9] Pero esta relación no es aplicable para la Nueva España ya que el duelo no fue común en México, sino hasta finales del siglo xix cuando las élites mexicanas decidieron que era manera muy moderna para resolver sus diferencias.[10] Los conceptos del honor tenían sus bases tanto en la cultura como en la clase social, así que la forma en que las personas lo entendían dependía de cómo esas ideas se transformaban mientras se comunicaban de las élites a los plebeyos.

Se han publicado valiosos estudios sobre el concepto del honor[11] que no pretendo reseñar aquí, sino mencionar para sugerir cómo el honor proveía una estructura para los actos violentos. Dentro del concepto del honor mexicano, el cuerpo y los espacios tenían cierto valor intrínseco, lo cual era utilizado como la mejor y más eficiente ruta para humillar a un adversario. Siendo la cabeza el ápice del honor, los ataques contra ella proyectaban una degradación ritual contra otra persona. Jalar la cabeza de otra persona hacia abajo no solamente se consideraba un insulto, sino también una justificación para agredir.[12] Con frecuencia los oficiales utilizaban este acto humillante para controlar a los plebeyos.[13] Por otra parte y en cuanto a que los espacios más altos y más íntimos se consideraban más

9 Piccato, *City of Suspects*, pp. 79-81.

10 Piccato, "Politics and the Technology", p. 331.

11 Véase por ejemplo la discusión y las referencias en Johnson y Lipsett-Rivera, *The Faces of Honor*, pp. 1-17.

12 AJTS, *Penales*, vol. 4, exp. 3, 1788; AGNM, *Criminal*, vol. 222, exp. 15, ff. 283-313v., 1771; AGNM, *Criminal*, vol. 38, exp. 16, ff. 305-336, 1809; AGNM, *Criminal*, vol. 118, exp. 13, ff. 473-481, 1807; AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 663, exp. 9, 1812; YL, *Box* 5, series 2, folder 72, 1745; AJP, *1836*, paquete 3, expediente 689; AJP, *1850*, exp. 3325; AJP, *1776*, núm. 4345, 31 ff.; AJP, *1836*, n. 179, 16 ff.; AJP, *1856*, paquete 4 (Proceso contra Joaquina Rojas); AGNM, *Criminal*, vol. 570, exp. 7, ff. 75-81, 1795; AJP, *1846*, sin n. exp. (Proceso contra María Justa Palacios); AJP, *1846*, exp. 616; AJP, *1856*, paquete 4, sin n. exp. (Proceso contra Juana María Bautista y Josefa Bárbara); AJP, *1850*, exp. 3390; AJP, *1850*, exp. 1287; AJTS, *Penales*, vol. 4, exp. 14, 1785; AJTS, *Penales*, vol. 4, exp. 26, 1785; AJTS, *Penales*, vol. 6, exp. 71, 1791; AJTS, *Penales*, vol. 9, exp. 2, 1797; AJTS, *Penales*, vol. 11, exp. 16, 1750; AJTS, *Penales*, vol. 11, exp. 68, 1752; AJTS, *Penales*, vol. 10, exp. 57, 1772; AJTS, *Penales*, vol. 3, exp. 2, 1777; AJTS, *Civil*, vol. 141, sin n. de exp., 1779; AJTS, *Civil*, vol. 113, sin n. exp., 1756; AJTS, *Civil*, vol. 110, sin n. exp., 1754; AJP, *1850*, exp. 1287.

13 Taylor, *Magistrates of the Sacred*, pp. 234-235.

honorables, la expulsión de una persona insolente de esas áreas corregía el insulto, al mismo tiempo que la humillaba.[14] Así los códigos de honor proveían reglas para la vida cotidiana, además de regular los estratos sociales y su derecho a recibir honores y respeto dentro de la sociedad. Pero al mismo tiempo proveían un plano invertido para rebajar el honor de otra persona. Ésta era la estructura que informaba los guiones de la violencia. La razón por la cual hay una repetición en este tipo de actos de violencia en los expedientes del ramo *Criminal* es porque los individuos entendían que éstos eran los apropiados y así serían entendidos en su medio social –acciones que salían de la estructuración del cuerpo y el espacio derivado del código del honor.

Género, etnicidad y clase social definían las formas aceptables de violencia. Cierto tipo de acciones eran intencionalmente degradantes y por eso fueron utilizadas por las élites para rebajar a los plebeyos quienes a su vez los imitaban. Pero también en algunas sociedades ciertos tipos de violencia denotaban pertenecer a determinada categoría social. Peter Spierenberg demuestra esta conexión en un fascinante estudio de Amsterdam del siglo XVIII. Este autor afirma que solamente los holandeses de la clase baja se peleaban con navajas, mientras que los de las clases media y alta evitaban a toda costa luchar con navajas y la mayoría de estos últimos tenían un palo en la puerta de su casa para evitar todo contacto con un plebeyo que portara navaja. Spierenberg señala que todos en esta sociedad portaban navajas –por razones prácticas–, pero solamente los plebeyos se distinguían por seguir un guión de violencia por medio de su uso.[15] El género también determinaba ciertos patrones. En Londres, en el siglo XVIII, los hombres utilizaban los pies dando patadas cuando agredían mientras que las mujeres empleaban las manos. Es muy probable que esta diferencia esté relacionada con la dificultad de las mujeres de patear con falda y la renuencia a mostrar sus piernas. Aunque exista un elemento pragmático en el origen de este patrón, patear estaba construido como acto masculino mientras que golpear la parte superior del cuerpo así como arañar y escupir se construyeron como actos femeninos.[16] Cuando cometían actos violentos las personas decidían, de forma inconsciente, seguir patrones culturales y de clase. Pocos historiadores han estudiado la elección de armas excepto Hurl-Eamon, quien afirma que los hombres y las mujeres en el Londres del siglo XVIII seguían patrones diferentes en esto. En su

14 Para una discusión del espacio y el honor, véase COHEN y COHEN, "Open and Shut", pp. 61-84.

15 SPIERENBERG, "Knife Fighting", pp. 110-116.

16 HURL-EAMON, *Gender and Petty Violence.*

muestra, 90% de los hombres utilizaron sables, mientras que las mujeres usaron cualquier objeto –muchas veces doméstico– que estaba a la mano, desde cazuelas hasta veladoras.[17]

No es posible hacer estas clasificaciones tan tajantes para la Nueva España ya que en la mayoría de los documentos del ramo *Criminal* (por lo menos en los que estoy utilizando) los involucrados son plebeyos solamente. Lo que podemos seguir para México son patrones dentro de la clase popular en series bastante amplias. Por ejemplo, el simbolismo de la agresión hacia la cabeza, que ya he discutido anteriormente, aparece de nuevo en las palabras de un juez que sentenció a un asesino convicto en el siglo XIX. En su sentencia contra el capitán don Mariano López, el juez enfatizó la alevosía del crimen, pero aun más importante era que las cinco heridas fueron "dadas en una parte del cuerpo tan noble como la cabeza". El juez mencionó las características del ataque para justificar la severidad de la pena.[18] Esta conexión entre la cabeza y el honor que al parecer fue reconocida dentro de las normas judiciales en el siglo XIX, todavía están presentes a principios del siglo XX. Piccato afirma que los jueces mexicanos podían aumentar las sentencias para los reos cuando estos últimos agredían la cara de sus víctimas.[19] Esta interpretación de la violencia contra la cara o la cabeza como algo indigno tiene su origen en los conceptos mediterráneos del honor, exportados a Nueva España a principios de la colonia. Pero lo que es importante para mi argumento es que los abogados y los jueces reconocían la estructuración del honor, del cuerpo codificada informalmente en la ley. Esto demuestra la transición de un entendimiento popular de las conexiones entre el cuerpo y el honor y los guiones de la violencia con una orientación más formal.

En mi muestra hay patrones que, si bien no son tan claros como los de Amsterdam y Londres del siglo XVIII, nos dan una idea de cómo los conceptos de honor, cuerpo y espacio afectaron a los novohispanos en su coreografía de la violencia. Para este trabajo decidí utilizar solamente los relacionados con homicidios, escogí dentro de este grupo casos de mujeres asesinadas por hombres. De los 101 homicidios documentados, solamente 43 proveen suficientes detalles para ser estudiados. Dentro de los 43, 21 son uxoricidios, 17 son de amasias y cinco homicidios de mujeres por hombres sin ningún lazo familiar o sexual. Hay muchas rutas que podemos seguir en relación con los guiones de la violencia encontrados en estos expedientes.

17 HURL-EAMON, *Gender and Petty Violence.*

18 AGNM, *Civil*, leg. 206, sin n. de exp., 1853, Toluca.

19 PICCATO, *City of Suspects*, p. 81.

Me voy a referir a las armas utilizadas por estos hombres y a cómo la elección de éstas parece estar relacionada con el escenario de la violencia en relación con la víctima en particular. En realidad hay una gran variedad de armas mencionadas en la muestra aunque las piedras y las navajas (o armas punzo cortantes) eran las que predominaban y por lo general, se utilizaban para agredir en la región de la cabeza. Por consiguiente me pareció conveniente enfocar las piedras y las navajas como prioridad. En un trabajo más amplio tengo la intención de explorar cómo las otras armas entraban en estos guiones y cómo éstos se estructuraban para la violencia entre mujeres o cuando las mujeres agredían a los hombres.

Los historiadores que han estudiado el crimen en México han puesto énfasis en la presencia de armas muy variadas. En su libro, Teresa Lozano Armendares enumera los diferentes tipos de armas que van desde navajas hasta herramientas y piedras.[20] Ciertamente diferentes tipos de armas cortantes tuvieron papeles muy importantes en los crímenes violentos de la época, por lo que las autoridades coloniales se preocupaban por la presencia de tales armas entre la población. Las leyes de la *Recopilación* prohibieron venderlas a la población indígena.[21] En los últimos momentos del periodo colonial, los virreyes Pedro Garibay y Francisco Xavier Venegas trataron de regular la posesión de navajas con penas anunciadas en varios bandos.[22] En los documentos del ramo *Criminal* los oficiales continuamente se referían a la prohibición de portar armas cortantes. Los acusados de homicidio o asalto, con frecuencia tenían que justificar el hecho de llevar navajas o machetes u otros tipos de armas o herramientas necesarios para su trabajo o la vida cotidiana en el momento de haber atacado a otra persona. Así, las armas utilizadas eran un elemento muy importante en el proceso legal ya que las penas diferían dependiendo del arma utilizada.

Muchos de los patrones que se pueden discernir en la muestra se pueden relacionar con ideas que eran comunes en la época. Por ejemplo, de 41 expedientes, en 23 se mencionaba una agresión hacia la cabeza –o usando un proyectil o arañando la cara, apuñalando la cara o en un caso con un tiro a la cabeza. Privilegiar los ataques a la cabeza podría tener razones prácticas, pero también era un asalto al honor personal, así que atacar la cabeza era una forma de humillar y transformaba el asalto en algo que

20 Lozano Armendares, *La criminalidad en la Ciudad de México*, p. 67.

21 Citado por Lozano Armendares, *La criminalidad en la Ciudad de México*, pp. 101-102.

22 CEHMC, Don Pedro Garibay, Bando dado en México el 19 de enero, 1809. CEHMC, Don Francisco Xavier Venegas, bando dado en México a 23 de febrero 1811.

no era solamente físico, sino también una forma emocional de agredir. Esto puede implicar que los agresores tenían metas aparte de provocar el daño físico. Aun en los momentos de enojo y desenfreno seguían ciertos guiones que los inducían a seguir determinadas formas de ataque. El efecto de estos tipos de agresiones era más potente que cualquier golpe porque atacaba la identidad misma de la víctima.

Además, en la muestra hay un patrón que resalta. En las agresiones era mucho más común arrojarse piedras entre esposos que entre amasios. En 6 de los 21 casos de uxoricidio (o un tercio) los esposos golpearon a sus mujeres en la cabeza con piedras. De hecho este número me parece bajo ya que al ir leyendo los documentos la palabra "descalabrar" aparecía con gran frecuencia. Además, dentro de los expedientes sobre heridas o riñas, el patrón de utilizar piedras como arma es bastante común aunque no resultara, en esos casos, con la muerte de la víctima. Por el contrario, en los homicidios entre amasios, solamente en un caso de los 17 un hombre había descalabrado a su amante. En 1779 Domingo Pantaleón agredió a Ubalda Nicolasa. Habían vivido en concubinato por cinco años cuando ella decidió romper con él y casarse con otro.[23] Domingo siguió el patrón de los casados y no el de amasio posiblemente por la larga duración de su relación con Ubalda.[24] Era mucho más frecuente (14 de los 17) que el amasio utilizara una navaja u otra arma cortante para marcar la cara de su amasia. Al examinar los homicidios entre mujeres y hombres que no eran ni casados ni amasios de larga duración, solamente encontré dos casos en los que un hombre alzó una piedra para agredir a una mujer; pero en uno de ellos el hombre intentó pegar a su esposa y falló el golpe, con el cual mató a otra mujer que por desgracia estaba allí.[25] En el otro caso los dos habían vivido juntos por dos meses cuando María Micaela Juliana Corona decidió romper la relación. Entonces José Lorenzo del Toro le pegó en la cabeza con una piedra.[26] Así que parece haber una relación bastante definida entre la violencia entre parejas y la utilización de piedras para agredir la cabeza.

23 AGNM, *Criminal*, vol. 715, exp. 3, ff. 26-52, 1779.

24 Véase Lipsett-Rivera, "*De obra y de palabra*", pp. 511-539.

25 AGNM, *Criminal*, vol. 38, exp. 16, ff. 305-336, 1809.

26 AGNM, *Criminal*, vol. 339, exp. 1, ff. 1-6, 1788.

Piedras y pedradas

Sin duda hay explicaciones muy prácticas para la preponderancia del uso de las piedras como arma. Primero, eran objetos que estaban presentes en las calles y los hogares novohispanos de la mayoría de los plebeyos. En algunos casos esas piedras en realidad eran parte de las herramientas de la cocina –por ejemplo la mano (el "tejolote") de un molcajete–,[27] y por lo tanto, estaban presentes y disponibles al igual que las navajas. Como en Amsterdam, donde todos portaban navajas, pero solamente los plebeyos las utilizaban para agredir, en Nueva España claramente las piedras estaban disponibles, pero eran utilizadas solamente en ciertos guiones de la violencia. En sus descripciones de las riñas, los testigos y los participantes hablan con gran naturalidad de recoger una piedra como parte de la confrontación. Bernardina Gerónima, que tenía una pulquería en Actopan, describió una riña entre Bernardino Oropesa y su esposa en 1815. Cuando su esposa le siguió adentro de la pulquería y se quejó de tener hambre, Bernardino se ofendió y levantó una piedra.[28] Lo que me interesa aquí es cómo reaccionaron los testigos: agarraron a Bernardino y lo distrajeron hasta que su esposa pudo escapar.[29] Los clientes de la pulquería entendieron las implicaciones del acto de levantar una piedra, lo que significaba que el conflicto se transformaba en algo más serio y más violento.

Para los novohispanos las piedras tenían un simbolismo, asociado con las frustraciones del ámbito doméstico, que no es tan obvio para un historiador del siglo XXI. La utilización de la piedra podría significar un deseo de lastimar sin que hubiera consecuencias muy dramáticas, como la muerte o profundas cicatrices, en contraste con la pasión desordenada, que se asocia con la navaja. Se llega al descubrimiento de esta conexión por un sentido indirecto. Usualmente las navajas, asociadas con la pasión, se usaban contra las amasias por celos o por la ruptura de una relación. En este tipo de situaciones los hombres claramente declararon su intención de marcar las caras de sus amasias para que no pudieran atraer a otros hombres, pero también las mujeres trataron de arañar las caras de los hombres.[30] Piccato afirma que el patrón de marcar las caras

27 AGNM, *Criminal*, vol. 712, exp. 1, ff. 3-27, 1805; AGNM, *Criminal*, vol. 119, exp. 7, ff. 85-95, 1815, y AGNM, *Criminal*, vol. 63, exp. 8, ff. 376-443, 1804.

28 Es posible que aunque el documento habla de piedra, los testigos se referían a los pedazos de jarra rotos que se encontraban en los pisos de todas las pulquerías. Esos pedazos, me informa la doctora Teresa Lozano Armendares, también se llamaban piedras.

29 AGNM, *Criminal*, vol. 119, exp. 7, ff. 85-95, 1815.

30 AGNM, *Criminal*, vol. 459, exp. 5, ff. 237-283, 1817; AGNM, *Criminal*, vol. 131, exp. 27, 1727; AGNM, *Criminal*, vol. 131, exp. 27, ff. 425-480, 1802; AGNM, *Bienes Nacionales*, leg. 717, exp.

femeninas siguió hasta el siglo xx.[31] Esas cicatrices –que se podían hacer solamente con un arma cortante– se asociaron con los celos y la sexualidad, y era algo que hacían tanto los hombres como las mujeres. José Antonio Bonilla explicó que a causa del hecho de que María Josefa Velos era una "mujer provocativa" quería vengarse y "señalar la cara para que en lo sucesivo no mereciese atención de otro hombre".[32] Si las navajas se asociaban con la pasión, las piedras parecen haber estado asociadas con una frustración muy intensa en el ámbito doméstico, pero que, por lo común, no tenían secuelas tan dramáticas como las navajas. Por cierto, alzar una piedra o sacar una navaja debía provocar un miedo y un sentido de pánico intensos porque todos sabían las consecuencias de estas acciones. Las dos armas podían matar, pero la navaja era más frecuentemente fatal. Así que el guión de la violencia normalmente era diferente dependiendo de la emoción, pero además causaba grados de emoción diferentes en relación con las armas.

La utilización de las piedras también parece haber sido un patrón indígena. En todos los casos (excepto dos) donde una piedra fue utilizada para matar a una mujer, los participantes fueron identificados como indígenas. Las excepciones incluían un caso en donde la etnicidad de los participantes no estaba especificada y otro en donde la víctima era castiza y el agresor mestizo.[33] Es posible que las piedras tuvieran un simbolismo particular para las culturas indígenas. Las piedras eran una parte importante de las armas de los ejércitos prehispánicos y también a los culpables de traición se les castigaba con la muerte, ya fuera aporreado con un garrote o apedreado.[34] En los casos de violencia doméstica colonial, el escenario era el hogar y las motivaciones se relacionaban con las quejas contra esposas desobedientes. En un caso solamente, el esposo explicó que le había pegado a su esposa porque siguió coqueteando o en una relación con otro hombre. Pero su justificación se desvaneció ante el hecho de que él mismo tenía una amasia –hecho que les pareció sumamente importante a los oficiales, quienes lo cuestionaron sobre eso muchas veces en el expediente. Además, este hombre enfatizó que su esposa lo llamó "verdugo"

100, 1853; AGNM, *Criminal*, vol. 2, exp. 19, ff. 326-365, 1776; AGNM, *Criminal*, vol. 12, ff. 276-289v., 1744; AGNM, *Criminal*, vol. 275, exp. 1, ff. 1-101, 1766, y XL, *Box 5*, series 2, folder 75, 1623.

31 Piccato, *City of Suspects*, pp. 91-92.

32 AGNM, *Criminal*, vol. 459, exp. 5, ff. 280-283, Puebla.

33 AGNM, *Criminal*, vol. 33, exp. 2, ff. 42-63, 1807-1816; AGNM, *Criminal*, vol. 715, exp. 3, ff. 26-52, 1779.

34 Hassig, *Aztec Warfare*, pp. 80 y 110.

y otras palabras ofensivas lo cual provocó sus acciones.[35] En general, los casos en que se utilizaba una piedra eran en los que se había desbordado un desacuerdo entre esposos. Josefa Garnica y su esposo José Tomás Mendoza, ambos indios nativos de Tlalnepantla, pero con residencia en la Ciudad de México en 1805, empezaron a discutir sobre la disciplina y castigo de su hija. A Josefa no le pareció correcto que José le pegara a su hija por una falta que la misma Josefa ya había resuelto con ella. De las palabras siguieron los golpes y José agarró una piedra. Como en muchos casos de esta época, lo que mató a Josefa fue la infección que originó la herida en su cráneo –la autopsia descubrió pus en su cabeza.[36] Aunque pocos casos desembocaban en consecuencias trágicas, la utilización de una piedra representaba una etapa preliminar en los guiones de la violencia. Antonio Carlos Hernández, indio principal de su comunidad, contó que había visto a José Hernández, un hombre que él sospechaba ser el amante de su esposa, esconderse en una casa vecina. Antonio empezó a pegarle a su esposa, María Josefa Xocotitla, y José salió de su escondite para defender a María Josefa. Antonio reaccionó sacando su navaja, pero José se dio a la fuga, por lo que Antonio cogió una piedra del suelo y se la lanzó a José pegándole en la cabeza.[37] Cuando el peligro era mayor, Antonio decidió sacar su navaja –las cosas eran serias. Pero cambió a una piedra cuando la situación no era tan agraviante. Posiblemente, lo hizo a causa de la distancia entre los dos, aunque también hubiera podido perseguirlo o lanzar su navaja (que tenía ya en la mano) en vez de una piedra. La piedra era el arma adecuada para tal situación de peligro menos intenso, cuando ya no se quería seguir con el pleito. El calor de la pasión y la agresión había disminuido, por lo que Antonio decidió usar una piedra en vez de seguir con un pleito con navaja.

Las piedras también se podían utilizar de forma defensiva. Como sacar una navaja, recoger una piedra del suelo tenía un significado dentro de los guiones de la violencia. María Gregoria, una mujer indígena, utilizó esta táctica cuando otra mujer, María Trinidad, se puso agresiva con ella. María Gregoria estaba buscando un guajolote que se había escapado de su propiedad, pero esta búsqueda enojó a María Trinidad ya que sentía que la implicaba en el robo del animal. María Trinidad salió y le pegó a María Gregoria, quien respondió cogiendo una piedra del suelo. Su acto detuvo instantáneamente el ataque, por lo que María Gregoria pudo escaparse a

35 AGNM, *Criminal*, vol. 63, exp. 8, ff. 376-443, 1804.

36 AGNM, *Criminal*, vol. 712, exp. 1, ff. 3-27, 1805.

37 AGNM, *Criminal*, vol. 63, exp. 8, ff. 376-443, 1804.

su casa llevando la piedra consigo.[38] Pero el patrón más común era utilizar piedras cuando un hombre se enojaba con su esposa, tal como lo hizo José del Carmen, en 1809, indio tributario, a su esposa Simona Quiteria quien lo hizo enfurecer mientras caminaban.[39]

Las razones para utilizar navajas eran muy diferentes. En los 23 casos de homicidios por apuñalamiento tanto de esposos como de amasios, la razón preponderante eran los celos o el rechazo del acto sexual. Esta tendencia fue más fuerte entre los amasios, en los que 13 de los 14 homicidios fueron atribuidos a motivos sexuales. Entre esposos solamente cuatro de los nueve casos tenían como causa los celos. En otros casos maritales, en cinco casos la borrachera fue el factor agravante[40] (en combinación con otras razones), y tensiones domésticas en los otros cinco casos. Las navajas se usaron para restaurar el honor cuando los coqueteos y las infidelidades sexuales reales o imaginarias amenazaban el orgullo y sentido de dignidad de las personas. Era un tipo de honor reconocido entre la clase plebeya equivalente al duelo de las clases altas.

El uso de navajas estaba más generalizado en diferentes grupos étnicos dentro de la sociedad novohispana. Aunque las parejas indígenas representaban una parte muy importante de mi muestra, no dominaron como lo hicieron para la utilización de piedras como armas. Entre los esposos que utilizaron navajas, seis de los nueve eran indígenas, dos eran españoles, y una pareja era español y castiza. Entre los amasios que usaron navajas había cuatro parejas de españoles, cuatro de indígenas, tres de mestizos y finalmente una de mulatos. En tres casos los notarios no indicaron la calidad de los actores. Además había algunas diferencias entre las armas cortantes utilizadas; era más probable que un hombre indígena utilizara un machete o una navaja para "decrestar gallos" –en otras palabras, herramientas de la vida agrícola.[41] Por el contrario, el único hombre que usó un sable se identificó como español, y a ambos se les registró como don y doña. Vivían en un recinto doméstico muy grande con muchos sirvientes, con lo que se les ubica claramente como parte de la clase alta de Yautepec.[42] No era muy común, por supuesto, que los plebeyos tuvieran sables en sus casas, pues

38 AGNM, *Criminal*, vol. 138, exp. 1, ff. 1-21, 1808.

39 AGNM, *Criminal*, vol. 38, exp. 16, ff. 305-336, 1809.

40 Esto coincide con los argumentos de Lozano Armendares, *La criminalidad en la Ciudad de México*, pp. 69 y 73 y Taylor, *Drinking, Homicide, and Rebellion*, p. 64. Los dos insisten en que la ebriedad es un factor sumamente importante e influye de forma tajante en la criminalidad de esta época.

41 AGNM, *Criminal*, vol. 47, exp. 8, ff. 233-299, 1809 y AGNM, *Criminal*, vol. 459, exp. 5, ff. 237-283, 1817-1820.

42 AGNM, *Criminal*, vol. 253, exp. 6, ff. 161-226, 1816.

como lo mencioné anteriormente, la legislación lo prohibía. Aunque los indígenas podían justificar tener herramientas o navajas utilizadas para su trabajo cotidiano, no podían justificar tener un sable. Aparte de esas razones prácticas, un sable tenía asociaciones con la sociedad española y con las élites. Era muy diferente matar a una esposa con un machete que con un sable. Finalmente, tales crímenes eran raros dentro de las clases altas cuya violencia no aparecía frecuentemente en la muestra.

Conclusiones

La versión de los actos plebeyos presentada aquí es en realidad plebeya. Refleja cómo los hombres de la clase popular entendían sus papeles y cuáles eran las armas apropiadas dependiendo del escenario de la violencia. Las dos razones expuestas en esos homicidios estaban entrelazadas en la manera en que se definían las relaciones heterosexuales de la época. Entre esposos la justificación para la violencia era normalmente dentro del ámbito doméstico, pero en su mayoría los hombres se enfurecían con sus esposas porque éstas rehusaban someterse al modelo de la mujer sumisa desafiando el papel del hombre cabeza de la familia. Cuando las mujeres no aceptaban las órdenes de sus esposos, les contestaban con falta de respeto o les insultaban, esto les rebajaba el honor y les atacaba su masculinidad. Muchas veces estos hombres reaccionaban pegándoles a sus esposas con una piedra. El otro guión de la violencia se conectaba con la sexualidad: rehusar o acabar las relaciones sexuales o celos. Otra vez esto representaba un agravio contra de la masculinidad y el honor. Este patrón era más común entre los amasios o entre gente involucrada en alguna relación ilícita. Estos guiones se resolvían con navajas –las armas cortantes se asociaban con la pasión y los actos apasionados. No sólo se utilizaron las navajas para marcar las caras, sino también para matar apuñalando el pecho o el vientre. En el contexto de las formas diferentes de la violencia, las piedras eran un arma menos drástica, muchas veces usadas para frenar la violencia y también en situaciones menos dramáticas como las riñas domésticas.

Si queremos entender los patrones de la violencia que desarrollaron los mexicanos y cómo se entrelaza la violencia y el honor, tenemos que empezar en épocas anteriores. Si estudiamos las elecciones que hacían los hombres y cómo reaccionaban ante diferentes circunstancias, podremos entender mejor los códigos del honor y la masculinidad con que vivían en la cotidianidad los mexicanos.

Fuentes

AJP	Archivo Judicial de Puebla.
AGNM	Archivo General de la Nación, México.
AJTS	Archivo Judicial del Tribunal Superior del Distrito Federal, México.
CEHMC	Centro de Estudios de la Historia de México-Condumex.
YL	Biblioteca Yale-Colección Puebla.

Bibliografía

COHEN, Thomas y Elizabeth COHEN

"Open and Shut: The Social Meaning of the Cinquecento Roman House", *Studies in the Decorative Arts,* otoño-invierno de 2001, pp. 61-84.

GALLANT, Thomas W.

"Honor, Masculinity, and Ritual Knife Fighting in Nineteenth-Century Greece", *The American Historical Review,* vol. 105, núm. 2, pp. 359-382.

GROEBNER, Valentin

"Losing Face, Saving Face: Noses and Honor in the Late Medieval Town", *History Workshop Journal,* vol. 40, 1995, pp. 1-15.

HASSIG, Ross

Aztec Warfare; Imperial Expansion and Political Control, Norman, University of Oklahoma Press, 1988.

HURL-EAMON, Jennine

Gender and Petty Violence in London, 1680-1720, Ohio State University Press, en prensa.

JOHNSON, Lyman y Sonya LIPSETT-RIVERA

The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1998.

LIPSETT-RIVERA, Sonya

"*De obra y de palabra*: Patterns of Insults in Mexico, 1750-1856", *The Americas,* vol. 54, núm. 4, abril de 1998, pp. 511-539.

LOZANO ARMENDARES, Teresa

La criminalidad en la Ciudad de México, 1800-1821, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

PICCATO, Pablo

City of Suspects; Crime in Mexico City, 1900-1931, Durham, Duke University Press, 2001.

"Politics and the Technology of Honor: Dueling in Turn-of-the-Century Mexico", *Journal of Social History,* 1999, vol. 33, núm. 2, pp. 331-354.

REDDY, William M.

The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

SHOEMAKER, Robert

"Male Honour and the Decline of Public Violence in Eighteenth-century London", *Social History,* mayo, 2001, vol. 26, núm. 2, pp. 190-208.

SPIERENBERG, Pieter

"Knife Fighting and Popular Codes of Honor in Early Modern Amsterdam", en Pieter SPIERENBERG (ed.), *Men and Violence: Gender, Honor, and Rituals in Modern Europe and America,* Columbus, Ohio State University Press, 1998.

TAYLOR, William B.

Drinking, Homicide, and Rebellion in Colonial Mexican Villages, Stanford, Stanford University Press, 1979.

Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth Century Mexico, Stanford, Stanford University Press, 1996.



CONQUISTAR LA FELICIDAD



DEL REGOCIJO A LA PENITENCIA O DEL CARNAVAL A LA CUARESMA EN LA CIUDAD DE MÉXICO EN EL SIGLO XIX

Verónica Zárate Toscano
Instituto de Investigaciones
Dr. José María Luis Mora

Introducción

El planteamiento que hago en este texto es estudiar el carnaval y la cuaresma durante el siglo XIX en la Ciudad de México, considerando que ambas conmemoraciones eran una muestra palpable de que la división entre el gozo y la penitencia era una línea muy tenue que se traspasaba con facilidad. Sin embargo, esta afirmación puede matizarse al señalar que más que frontera tenue entre gozo y penuria, es un límite traspasable entre expiación y diversión. O incluso podrían verse como dos realidades que se complementan mutuamente, como en un espejo que refleja la imagen en negativo de una realidad positiva. Igualmente podría pensarse que cada una de esas conmemoraciones obedecía a lógicas distintas, pero dentro de las reglas religiosas. El aparente contraste entre el gozo y la penitencia puede no ser tan estricto, ya que no es percibido de la misma manera por las distintas personas que lo viven. Estos aspectos se analizarán a lo largo del texto.[1]

Un elemento importante que se debe considerar es que, para este ensayo, se toman ejemplos de diversas festividades realizadas a lo largo del siglo XIX en la Ciudad de México. Ello no quiere decir que la fiesta fuera estática, sino que se transformaba permanentemente. Sin embargo, existían algunos elementos que se mantenían como característicos de la festividad y haremos referencia a ellos. En los casos en que aconteciera algo extraordinario, hemos resaltado la peculiaridad de esas conmemoraciones en años específicos. Podemos advertir que el análisis se centra en las décadas de

1 Agradezco los comentarios recibidos en el seminario de Historia de la Vida Cotidiana y las observaciones que me hicieron mis compañeros del área de Historia Social y Cultural del Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora que me ayudaron a enriquecer el texto.

1830-1860. Sin embargo, cuando el caso lo amerite, haremos referencia a algunos testimonios de las dos últimas décadas del siglo que, a nuestro parecer, aportan una visión de las particularidades de las festividades que hemos querido analizar.

Durante el siglo XIX, pese a los enfrentamientos abiertos entre la Iglesia y el Estado, las festividades de carácter religioso lograron sobrevivir. En algunos momentos convivieron con las fiestas cívicas o incluso llegaron a ser sustituidas por ellas en un largo proceso de secularización. Por otro lado, no hay que olvidar que la fiesta religiosa no se puede limitar a lo sagrado, sino que se desborda en regocijos profanos; no se contiene dentro de los muros de los templos, sino que se expande por plazas y calles, casas y caminos; no se expresa sólo en las ceremonias litúrgicas, sino que abarca otros rituales públicos como las músicas, danzas y bailes, fuegos y luces, comidas y bebidas, juegos y recreaciones que vienen a ser réplicas acordes o desacordes con el sentido de lo sagrado, plenas de deleite de lo profano. La fiesta tiene así una fuerza ambivalente que provoca una fortísima tensión entre lo sagrado y lo profano.[2]

Además, no hay que pasar por alto que la Iglesia proponía un modelo bastante rígido para celebrar las festividades y la sociedad respondía de otro modo. Como ha señalado Roger Chartier, para la Iglesia, la fiesta popular se identifica "con el exceso y la desmesura, con el gasto irrazonable del cuerpo y los bienes".[3] Así pues, la institución eclesiástica procura detener lo espontáneo, separar las prácticas supersticiosas de la celebración litúrgica, y de esta forma se enfrentan –o incluso se complementan– el gozo y el sufrimiento, el regocijo y la penitencia. En cierto sentido, la Iglesia combate algunos tipos de gozo e intenta imponer una conducta de penitencia a la sociedad pecadora.

Dentro del extenso calendario festivo religioso del siglo XIX, me centraré en analizar aquellos días en los que se hace evidente la polarización de los sentimientos de gozo y sufrimiento, pero al mismo tiempo, demostraré que la frontera del placer y la penitencia no es infranqueable y existiría un paso continuo de uno a otro sentimiento. Los actos efectuados durante los carnavales, preludios de la cuaresma y de la semana santa, movibles en el calendario festivo, muestran cómo la sociedad urbana del siglo XIX supo combinar, en forma a veces simultánea, a veces con sus propios ritmos, las demostraciones de dolor y de regocijo y cómo, en esas ocasiones, se podría pasar fácilmente del jolgorio a la penitencia y viceversa.

[2] CARRILLO, "La fiesta", p. 106.

[3] CHARTIER, "Disciplina e invención", p. 23.

Las fuentes utilizadas para esta investigación han sido básicamente los calendarios y almanaques publicados en la Ciudad de México durante el siglo XIX. Ellos han proporcionado la información sobre las festividades cívicas y religiosas. Además, me he apoyado en la prensa de la época, que incluía crónicas de las festividades, pero también serias críticas a las costumbres de los habitantes de la Ciudad de México. Ellas nos permiten ver cuáles hábitos se van perdiendo, cuáles son las innovaciones que se introducen, y qué tipos de comportamientos no se cumplen.

CALENDARIO MANUAL PARA EL AÑO DEL SEÑOR DE...

A partir de la revisión de la prensa, de los calendarios y almanaques del siglo XIX,[4] hemos llegado a considerar que, en la Ciudad de México, se efectuaban anualmente al menos 22 fiestas religiosas con una celebración generalizada.[5] A esta cifra, habría que añadir la enorme cantidad de festividades locales o parroquiales. El siguiente cuadro muestra las festividades religiosas, fijas y movibles, que hemos considerado.

CUADRO I
Fechas del calendario religioso en el siglo XIX

1 de enero	Circuncisión del Señor
2 de febrero	Candelaria
5 de febrero	San Felipe de Jesús y aniversario de la Constitución
Febrero	Carnaval
Febrero	Miércoles de Ceniza
19 de marzo	San José
Marzo o abril	Semana Santa
7 de abril	Encarnación del Verbo
Abril	Domingo de Pascua
15 de mayo	San Isidro
19 de mayo	Cristo de Santa Teresa
Junio	*Corpus*

4 Pueden citarse, a manera de ejemplo, el *Calendario de Galván para el año bisiesto de 1836, arreglado al meridiano de México*, México, Arévalo, 1835, o el *Calendario curioso para el año de 1879 arreglado al meridiano de México*, México, Imprenta de la viuda e hijos de Murguía, 1878. Agradezco a Ignacio Hernández García, Franco Pérez Rivero y a Armando Marcial Avendaño quienes, en distintos momentos, me ayudaron en la recopilación de algunos de los materiales utilizados aquí.

5 Este tema lo he desarrollado con más amplitud en "Festividades y rituales".

24 de junio	San Juan
29 de junio	San Pedro y San Pablo
15 de agosto	La Asunción de María
1 de septiembre	Virgen de los Remedios
4 de octubre	San Francisco de Asís
2 de noviembre	Los fieles difuntos
8 de diciembre	Inmaculada Concepción de la Virgen
12 de diciembre	Nuestra Señora de Guadalupe
24 de diciembre	Navidad
28 de diciembre	Santos Inocentes

Entre todas estas fiestas, algunas fueron incluidas en las llamadas "festividades nacionales". Tal es el caso del 5 de febrero, conmemoración del martirio del novohispano Felipe de Jesús, canonizado en 1862. Sin embargo, un decreto de 1861 cambió de sentido la festividad religiosa al convertirla en aniversario de la promulgación de la Constitución de 1857.[6] Esta fiesta religiosa se convirtió en laica, pero sin liberarse completamente de su significado simbólico.[7] Además, en algunos años, coincidía o era al día siguiente del carnaval, como sucedió en 1845 y 1846 y esto la dotaba de características muy particulares. Así por ejemplo, se podrían aprovechar los gastos de iluminación de la festividad de la promulgación de la Constitución para los días de carnaval, como sucedió en 1863.[8]

El ejemplo anterior sólo pretende demostrar que cada una de las festividades tenía su razón de ser y su propio proceso para ser reconocida por las autoridades, aunque había algunas conmemoraciones religiosas incuestionables. Desde los albores del México independiente, las autoridades continuaron con la tendencia surgida a finales del virreinato, de regular y disminuir el número de fiestas. Así, mediante un decreto de 1824, se especificó que las fiestas religiosas nacionales serían jueves y viernes santos, *Corpus Christi* y el 12 de diciembre, es decir, la fiesta de la Virgen de Guadalupe.[9] A lo largo de todo el siglo hubo ciertas variaciones y adiciones entre las que se incluyó, por ejemplo, la conmemoración del día de difuntos.[10] Sin embargo, conforme fue avanzando el siglo XIX y

6 Ríos, *Felipe de Jesús*, p. 98.

7 Sobre este tema, véase Zárate Toscano, "Las fiestas en", pp. 357-376.

8 AHDF, Festividades Diversas, inv. 1058, exp. 3, 1863.

9 Dublán y Lozano, *Legislación Mexicana*, Decreto del 27 de noviembre de 1824.

10 Una primera aproximación a estas conmemoraciones puede verse en Zárate Toscano, "Espacios de fiesta", pp. 30-38.

con la separación entre Iglesia y Estado, cualquier conmemoración que tuviera el menor viso religioso dejó de considerarse fiesta nacional, pero eso no significa que desapareciera la celebración con su carácter popular, simplemente que ya no participarían en ella los representantes del Estado, a menos que lo hicieran con carácter particular y ya no oficial. Si se festejaba a Jesucristo o la Inmaculada, la Guadalupe o la semana santa, era a título personal; no se quería saber que las autoridades sancionaban los sentimientos de devoción más íntimos, que podrían pasar fácilmente del gozo a la penuria.

"♪ AY, NO HAY QUE LLORAR, QUE LA VIDA ES UN CARNAVAL, Y LAS PENAS SE VAN CANTANDO... ♫"

Durante el siglo xix, particularmente en el primer tercio de cada año, podemos detectar el paso constante entre el gozo y la penitencia en ambos sentidos. Así, el carnaval es el preludio de la cuaresma y por tanto, el final, en ese momento, del gozo permitido. Los preceptos cristianos recomendaban la abstinencia de la carne, tanto como alimento como por relación sexual. A fines del siglo xviii, las disposiciones eclesiásticas a este respecto eran cada vez menos estrictas, pero de cualquier modo se ha podido comprobar, al menos en un sector de la sociedad novohispana, que la abstinencia sexual era mayor durante el adviento que durante la cuaresma.[11]

Así, las carnestolendas eran el final de la fiesta de la carne antes del ayuno alimenticio y sexual. Esta expresión latina quiere decir "quitadas las carnes" y se refiere, en sus orígenes, a los tres días (domingo, lunes y martes) en los que los fieles se dedicaban a toda clase de ejercicios de piedad; en las horas de asueto hacían buenas comidas y "se ocupaban en algunos inocentes recreos, como para despedirse del mundo, y de sus placeres, durante el tiempo santo, y de penitencia".[12] Pero esos días pronto se convirtieron en verdaderas "bacanales" que, aunque estaban prohibidas por las autoridades civiles y religiosas, se toleraban. Por ejemplo, en 1831 se leyó en las iglesias de la Ciudad de México un edicto que prohibía para siempre "las concurrencias a las máscaras y sus bailes", aun cuando fueran personas de un mismo sexo. La pena a los transgresores era la excomunión. Al publicar el edicto en la prensa, el articulista comentaba: "Si

11 Véase el capítulo tres de mi libro *Los nobles ante*, pp. 17-18.

12 "Carnes Tolendas", *La Enciclopedia de los Sans-Culottes*, n. 5, segunda época, 14 de febrero de 1836, pp. 1-2.

este edicto se hubiera publicado en el siglo XVI, se habría acatado con la sumisión y respeto que demandaba la ignorancia de los pueblos en aquellos tiempos de barbarie".[13] Y, hasta donde sabemos, el carnaval continuó durante el resto del siglo, pero la discusión sobre su permisividad también fue una constante. En 1855, año de Jubileo decretado por el papa Pío IX, se consideró una contradicción permitir el carnaval por los excesos que en él se cometían. Sin embargo, varios comerciantes elevaron una solicitud al gobierno para que no se prohibieran las máscaras en virtud de las pérdidas económicas que representarían para ellos. Cuando se solicitó su parecer, el abogado Ignacio Sierra y Rosso consideró

> [...] que hágase lo que se hiciera, es decir, concédase o niéguese el permiso, siempre hay lugar al pretexto para que se excite el disgusto y la odiosidad, pues que ya en un sentido se dirá que se niega el recreo y la distracción honesta al público y por otro se dirá que en el actual tiempo del jubileo sólo con desprecio y con positivo ultraje a la piedad religiosa, podían permitirse unos espectáculos que aun en tiempos comunes y por su naturaleza misma se han prohibido.[14]

La posible explicación de esta tolerancia era que no se habían olvidado las máximas de Tiberio: "al pueblo es menester darle pan y circo para que no sienta el peso de sus cadenas ni despierte de su letargo".[15]

El caso es que, con el pretexto del carnaval, se cometían abusos y excesos que se reflejaban en el alimento, la permisividad, el desenfreno y la burla. Por costumbre se ocultaban los rostros tras una careta o máscara, o incluso tras un complejo disfraz (véase la imagen 1),[16] lo que permitía la mezcla de toda clase de gente sin que perdieran su categoría y asegurando su anonimato. Un escritor escondido en un pseudónimo comentaba en 1844 que, en esos días, "la gente se vuelve loca [...] la vergüenza desaparece luego que se cubre el rostro con la careta [...] el ambiente es voluptuoso [...] la luz comunica cierta belleza a las mujeres [...] vamos, nadie sabe lo que puede suceder en una noche de carnaval".[17]

Al año siguiente, otro autor consideraba que era el "día de alboroto y de locura, en que las viejas se vuelven mozas, las muchachas, ancianas, y los

13 "Observaciones legales sobre el Edicto publicado el día 6 del presente mes por el Cabildo Eclesiástico de México, contra las Máscaras y Bailes. México, 7 marzo de 1831", *Voz de la Patria*, t. IV, 10 de marzo de 1831, pp. 1-8.

14 AGN, *Justicia Eclesiástica*, t. 170, ff. 245-250, México, 1855.

15 Los Duendes fandangueros, "Máscaras", *El Duende*, t. I, n. 10, 22 de febrero de 1840, pp. 109-118.

16 *Semanario de las señoritas mejicanas*, t. III, 1842, pp. 288-289 y 304-305.

17 El Dominó Blanco, "Variedades. La noche de un máscara", *El Siglo XIX*, n. 822, 24 de febrero de 1844, p. 3.




IMAGEN 1. Trajes de carnaval, *Semanario de las señoritas mejicanas*, t. III, 1842, pp. 288-289 y 304-305.

rostros de máscara se cubren, como si fuese necesario, con otra máscara". Citas, proyectos amorosos, declaraciones, pequeñas venganzas y graciosos chascos, "todo tiene lugar en estos días en que la costumbre autoriza a ciertas acciones y ciertas palabras, que no se dirían sin rubor si faltase la careta".[18] La libertad obtenida con el uso de las caretas permitía realizar acciones que, por lo general, se mantenían reprimidas (véase la imagen 2).[19]

Los gozos podían ser de distintos tipos: para satisfacer el cuerpo, el estómago, o incluso el espíritu por medio de una excesiva comilona, relaciones carnales cotidianas o permitidas y también extraordinarias y clandestinas, o incluso alimentar pasiones, quimeras, amores platónicos, como podemos leer en las crónicas periodísticas del siglo XIX. Además, en los días de carnaval se alimentaba con exceso la vanidad, gastando los ahorros o atrapándose en deudas que perseguirán a los insolventes por el resto del año. Pero el objetivo era lucir las mejores galas, los mejores disfraces. Grandes cantidades de tela, plumas, alambre, polvo de arroz, colorete, pintura, punto, seda, oro y pedrería, ingenio de sastres y costureras se invertían en esta labor, dando como resultado trajes de payasos, figurones, dominós,[20] arlequines, "purchilenas", viejos, aldeanos, guerreros,

18 Yo, "Máscaras", *Revista Científica y Literaria de Méjico*, t. I, 1845, pp. 368-369.

19 *Semanario de las señoritas mejicanas*, t. III, 1842, pp. 330-331.

20 Se conocía como "dominó" una capa larga con capucha utilizada en los bailes de máscaras.



IMAGEN 2. Máscara descubierta, *Semanario de las señoritas mejicanas*, t. III, 1842, pp. 330-331.



IMAGEN 3. *La trinidad burlesca y compinches celebran el carnaval a costa de sus amigos*, por José Dolores Espinosa, en *La Burla*, Mérida, Mariano Guerrero Editor, 10 de febrero de 1861, pp. 116-117.

caballeros medievales, moros, españoles, pastores, petimetres, griegos y mendigos. Sin embargo, había ciertos límites ya que estaban prohibidos los vestidos que imitaran a santos o religiosos[21] (véase la imagen 3).

En 1840, cuando Fanny Calderón de la Barca asistió a un baile de carnaval, anotó en sus cartas: "Los trajes de las mujeres eran por su mayor

21 "Aviso. Gran Teatro Nacional. Baile de máscaras. En la noche del sábado 25 de enero, y en las tres noches del carnaval, 2, 3 y 4 de febrero de 1845", *El Monitor Constitucional*, 25 de enero de 1845, p. 4.

parte dominoes, adoptados con el objeto de hacer más impenetrable el disfraz, porque no se considera del mejor tono concurrir a estos bailes. Había también algunas vestidas de hombres [...] y también hombres disfrazados de mujeres".[22]

Esta referencia a los seres humanos que utilizaban trajes del sexo opuesto como disfraces nos señala que la costumbre de travestir era tolerada en estas fiestas, en las que se permitía el gozo hasta el grado del desenfreno, de romper la norma, de sacar a relucir algo que el resto del año se tenía que ocultar.

Como parte fundamental de las diversiones del carnaval, a lo largo del siglo XIX, se efectuaban bailes llamados de "máscaras" en los que se ejecutaban las danzas más recientemente insertas en el gusto de los mexicanos: valses, galopas, polkas, can can,[23] dengues, mazurcas, schotises y contradanzas. Incluso se anunciaba en la prensa la venta de algunos manuales para aprender a bailar.[24] Sin embargo, ciertos críticos consideraban que con los bailes se daba un "inquieto y diabólico espectáculo". Según escribió un autor con las iniciales M. G., en 1840,

> Rompió la música, y entonces fue cosa de ver cual se agitaban y daban aullidos de júbilo aquellas extrañas criaturas; cómo se agarraban unas a otras, tomándose de las manos, de los brazos y aun del cuello: ora formaban grandes ruedas, y brincaban y saltaban sin hacer el menor caso del compás, ora acompañados de dos en dos, se dejaban arrastrar del paso doble y de la galopa, dando y sufriendo sendos empellones, pateando con toda fuerza, cual si fuese energúmenos, y saludándose mutuamente con chistes unos, y otros con groserías.[25]

Otra nota periodística del mismo año se congratulaba de que se introdujera la costumbre europea de los bailes y confiaba en que el público asistente diera una prueba de su "circunspección y cultura" y que si, de lo contrario, se perdía el orden y la decencia, los bailes serían prohibidos en lo sucesivo.[26]

Pero el caso es que a partir de 1840 se efectuaron, con el carácter de públicos, los famosos bailes de máscaras en el teatro Principal, en la antigua calle del Coliseo Nuevo, hoy tercera de Bolívar entre Madero y

22 Calderón de la Barca, *La vida en México*, t. I, p. 174.

23 Fidel, "Carnaval", *El Siglo XIX*, 26 de febrero de 1849, p. 3.

24 "Aviso. A los aficionados a las Máscaras", *El Mosquito Mexicano*, n. 90, 20 de enero de 1835, p. 4.

25 M. G., "Un baile de máscaras", *Repertorio de Literatura y Variedades*, t. I, 1840, pp. 273-274.

26 "Máscaras", *Periódico de Ciencias, Literatura y Artes*, t. I, n. 4, 10 de marzo de 1840, pp. 66-67.



IMAGEN 4. "México en 1858", Casimiro Castro, en Sonia Lombardo de Ruiz, *Atlas histórico de la Ciudad de México*, México, Smurfit Cartón y Papel, CNCA, INAH, 1996, pp. 372-373.

Venustiano Carranza[27] (véase la imagen 4). También se efectuaron en el teatro Santa Anna, después llamado teatro Nacional, ubicado en Bolívar y cerrando la calle de Cinco de Mayo (véase la imagen 5). Hubo otros años en que los bailes se efectuaron en el teatro Iturbide, ubicado en los terrenos de la actual sede de la Asamblea del Distrito Federal, en las calles de Donceles y Bolívar, en un horizonte de "tocados y cabezas que se mueven como las flores de un jardín haciendo visos de mil colores",[28] en un océano de luz y armonía.

Para contribuir a la fiesta, en el interior de los salones de baile se vendían algunas bebidas. Según relataba Guillermo Prieto, bajo el pseudónimo de "Fidel", "a la izquierda del espectador que entraba, estaba la monopolizadora cantina, fuente de los deseos del hambriento, azote de amantes pobres, y contribución directa para el sediento y el necesitado: según se me asegura, estaba servida perfectamente; pero los mozos hicieron su cosecha".[29]

Según el reglamento para los bailes de máscaras, publicado en 1845, estaba prohibida la venta de licores "embriagantes" y la entrada al salón de personas "ebrias".[30] Sin embargo, en las crónicas periodísticas se menciona

27 Fidel, "Costumbres. Máscaras", *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. III, 1844, pp. 89-92. Véase MAÑÓN, *Historia del teatro Principal de México*, 1932, p. 16.

28 "Carnaval", *El Siglo XIX*, 7 de marzo de 1851.

29 Fidel, "Costumbres. Máscaras", *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. III, 1844, pp. 89-92.

30 "Aviso. Gran Teatro Nacional. Baile de máscaras. En la noche del sábado 25 de enero, y en las tres noches del carnaval, 2, 3 y 4 de febrero de 1845", *El Monitor Constitucional*, 25 de enero de 1845, p. 4.



IMAGEN 5. Joaquín Heredia, "Teatro Nacional en noche de máscaras", *Revista Científica y Literaria publicada por los antiguos redactores del Museo Mexicano*, t. I, 1845, pp. 368-369.

el consumo de "vasos de ponche", "sangría" e incluso champaña.[31] Asimismo, poco a poco se fue estableciendo la costumbre de que los restaurantes aledaños, como el Iturbide en 1860, permanecieran abiertos para que los parroquianos disfrutaran sus delicias después del baile.[32]

Por los precios de las entradas, podemos notar que se buscaba un amplio público, ya que el costo de los palcos era de 16 pesos, pero había la posibilidad de pagar sólo dos por entrar únicamente al patio o incluso un peso por observar desde la galería alta.[33] Así, aunque estaban todos juntos, no necesariamente estaban revueltos. Y no podríamos dejar a un lado los bailes efectuados en las casas particulares, donde los asistentes eran debidamente seleccionados por los anfitriones, aunque eso no evitaba el riesgo de contar con algunos no invitados.[34]

31 El Dominó Blanco, "Variedades. La noche de un máscara", *El Siglo XIX*, n. 822, 24 de febrero de 1844, p. 3. Fidel, "Variedades. Máscaras", *El Siglo XIX*, n. 828, 1º de marzo de 1844, pp. 3-4. "Aviso. Gran Teatro Nacional. Baile de máscaras. En la noche del sábado 25 de enero, y en las tres noches del carnaval, 2, 3 y 4 de febrero de 1845", *El Monitor Constitucional*, 25 de enero de 1845, p. 4. Aquel, "Carnaval", *El Siglo XIX*, 7 de marzo de 1851, pp. 2-3.

32 *La Sociedad*, n. 777, 18 de febrero de 1860.

33 "Aviso. Gran Teatro Nacional. Baile de máscaras. En la noche del sábado 25 de enero, y en las tres noches del carnaval, 2, 3 y 4 de febrero de 1845", *El Monitor Constitucional*, 25 de enero de 1845, p. 4.

34 "Carnaval", *El Siglo XIX*, 23 de febrero de 1852.



IMAGEN 6. "Carnaval", *El Tío Nonilla*, t. I, n. 26, 17 de febrero de 1850, pp. 407-409.

Además de los bailes en el teatro, desde mediados de siglo se inició la costumbre de efectuar un "paseo de máscaras" sobre el paseo de Bucareli.[35] Se organizaban comparsas y desfiles de carros por la tarde (véase la imagen 6). Para 1850, se calcula que alrededor de 20 000 personas asistieron al espectáculo en este espacio abierto. Desde las tres de la tarde, la multitud llenaba las calles que conducían a la Alameda y Bucareli. Había "máscaras" a pie, a caballo, en carros con música y en carruajes abiertos, entre los que destacaba "una comparsa de estudiantes de Salamanca que llevaban su música peculiar". Según destacaba la crónica periodística

> [...] como a las cuatro de la tarde comenzaron a aparecer los coches; todas las familias más distinguidas concurrieron ocupando sus elegantes carruajes; la mayor parte de las lindas *mexicanas* de la clase media ocupaban los modestos simones, y las provocativas *chinas* las mezcladas con lo más pobre y repugnante de la población y los elegantes *pictons* llenaban las aceras, los lados y aun el centro del paseo.[36]

Tal vez por todo lo descrito, Guillermo Prieto escribía con mucha ironía o incluso nostalgia en 1844: "¡Vuelve, vuelve, dulce carnaval, fusión de partidos, amparo de solteras, desahogo de casadas y doncellas, cosecha de bribones y coquetas, bonanza de peluqueros y modistas, solemnidad clásica para los cocheros y las *hijas de la alegría*, festividad de la plebe, destete de los hijos de familia!"[37]

35 "Carnaval", *El Tío Nonilla*, t. I, n. 26, 17 de febrero de 1850, pp. 407-409.

36 *El Monitor Republicano*, n. 1738, 14 de febrero de 1850. Cursivas en el original.

37 Fidel, "Costumbres. Máscaras", *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. III, 1844, pp. 89-92. Cursivas en el original.

Eran los días en los que hombres y mujeres realizaban actos que reflejaban los siete pecados capitales: soberbia, avaricia, envidia, gula, ira, lujuria y pereza. Pero ya tendrían tiempo, en los días por venir, de arrepentirse.

Si bien muchas veces los disfraces rayaban en el ridículo, esto no era un impedimento para lucirse, una vez al año, con caracterizaciones de hombres, mujeres, animales y (véase la imagen 7) con la certeza del anonimato, sumirse en el gozo desenfrenado. Porque en esos días, la moral y el honor podían dejarse a un lado o tal vez ocultos en alguna máscara. Los rostros de papel en la mascarada se envolvían en un mar de sonrisas. Y a pesar de las disposiciones oficiales que intentaban reprimir estos desenfrenos, los habitantes de la ciudad se comportaban en forma por demás relajada. Lo permisivo de esos días tenía un límite al momento de comenzar la cuaresma. "Después del baile... la oración. Delirar para llorar."[38]



IMAGEN 7. "Disfraces", *El Liceo Mexicano*, t. I, 1844.

38 Antonio Neyra de Mosquera, "En un miércoles de ceniza", *El Patriota Mexicano*, n. 2, 12 de agosto de 1845, pp. 2-3.

Pie Jesu, qui tollis peccata mundi dona eis requiem (Misericordioso Jesús, que te has llevado los pecados del mundo, dales la paz)

Durante el carnaval se exacerbaban los sentidos y había mayor disposición hacia el gozo, sobre todo considerando que eran los últimos días antes de dejar la carne. Y cuando el placer recién terminaba, cuando los aromas a perfume, a licor y a sudor todavía estaban impregnados en el cuerpo, amanecía el miércoles de ceniza en el que, mediante el rito litúrgico de tomar ceniza, se le recordaba al católico que asistía a los templos "la nada de la vida", que "eres polvo que se agita, y que el tiempo precipita a su primitivo ser"[39] (véase la imagen 8).

Un cronista de la época comentaba el paso del gozo al rezo de la siguiente manera:

> Esta generación pasó la noche en vela y aún no habrá una hora que se entregaba sin rubor a los seductores placeres del baile. Ahora quiere entregar al olvido los pasados desvaríos recordando su fragilidad sobre la tierra, y besando el polvo que Dios puede hacer hombre, y arrepentida de las mentiras y halagos que sus labios pronunciaron, quiere recibir de las sagradas manos del sacerdote la terrible rúbrica de su existencia.[40]



Imagen 8. "Marzo", por Jesús Martínez Carreón y Ricardo Iriarte, *Almanaque Mexicano de Artes y Letras*, México, taller litográfico de Francisco Díaz de León y Sucs., 1895.

[39] Manuel Villagómez, "El miércoles de ceniza", *El Siglo XIX*, 5 de marzo de 1851, p. 3.

[40] Antonio Neyra de Mosquera, "En un miércoles de ceniza", *El Patriota Mexicano*, n. 2, 12 de agosto de 1845, pp. 2-3.

La percepción del paso del gozo a la penitencia se discutió en *El Mosaico Mexicano* de 1843, en un artículo titulado "El miércoles de ceniza". Ahí se consideraba que cuando la sociedad despertaba "del letargo de sus placeres, ya la religión [había] extendido sobre la tierra su velo de tristeza; la campana del templo [resonaba] ya sonora y majestuosa, y se [escuchaba] el gemido de la penitencia, donde poco ha no se oía, sino el estruendo de la fiesta".[41] Y así daba inicio la cuaresma, periodo de penitencia, de abstinencia carnal, de ayuno.

Dos días antes del domingo de Ramos se solemnizaba el viernes de Dolores mediante diversas ceremonias en algunos templos, que incluían rogativas y procesiones en honor de la *Mater* Dolorosa (véase la imagen 9). La intención era "recordar su aflicción por la pasión y muerte de su hijo". También en ese día, e incluso desde el anterior, era tradicional el paseo familiar a Santa Anita y el canal de la Viga.

Pero tal vez la costumbre más arraigada era la instalación en las casas del altar de Dolores, cuyas descripciones abundan en la prensa de la época, con frases como la siguiente: "En jarros de barro porosísimo se



IMAGEN 9. *Mater* Dolorosa, litografía de Debray, *ca.*, 1860.

41 L. E., "El Miércoles de Ceniza", *El Museo Mexicano, Miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. 1, 1843, segunda época, p. 104.

siembra la chía, que cubre de una felpa verde esmeralda los objetos en que se pone". En los relatos sobre los altares, que se empezaban a preparar con muchos días de anticipación, notamos la profusión de colores y plantas diversas. Por ejemplo, se sembraba "alegría" en comales dándole formas distintas para que las plantas, al crecer, dibujaran en un tono escarlata los objetos que simbolizaban "la pasión del Salvador". También se utilizaban hojas de rosas, ramos de flores, trigo, tréboles, amapolas, geranios, camelias blancas, azucenas y pionías, fresno, oyamel, ocotillo, sauce, naranjos y rosa laurel. Las mesas para atender a los comensales rebosaban de "tazones de chocolate, vasos de leche, platones cuajados de puchas y rodeos, trocantes, mamones y panqués", aguas de distintos sabores y colores.[42]

El altar se colocaba en la sala principal, que estaba tapizada de cortinajes blancos e inundada de luz.

> Del techo, que en toda su extensión estaba adornado con sartas de rosas naturales y cacalotzuchil, que ondeaban sobre las cortinas, pendía el espléndido dosel blanco con flecos de oro: en la parte superior se hallaba el cuadro de oro de la Virgen María, pintura sobresaliente, no recuerdo si de Juárez o Cabrera. [...] En todas las gradas, con una simetría exquisita, alternaban los trastos con el rubio trigo, las macetillas con sus papeles de color picados en labores preciosas, las hileras de naranjas con oro reluciente, los vasos y los botellones, conteniendo aguas de colores, con sus respectivas luces colocadas en la parte posterior para su mejor brillo, las macetas en flor [...], los candeleros de metal, los jarros de chía con sus collares de papel y su oro volador, los trastos conteniendo el incienso, y los pebeteros, de donde se exhalaban nubes levísimas, que aromatizaban el ambiente.[43]

Con este altar encontramos también el contraste entre la penitencia y el gozo: por un lado, el dolor de la Virgen expresado al rezar el Rosario frente a la imagen tratando de aliviar su pena, y por otro, lo que venía después inevitablemente: el consumo de alimentos y bebidas y el sonar de la música:

> No bien transcurrían las diez Aves-Marías y se anunciaba el *Gloria Patri*, cuando preludiaba la música, suspiraba la flauta, mil cohetes rompían los aires, y el coro entonaba [...] Luego que terminó el rosario y la devoción de los *siete dolores*, en sendas jícaras nácares y plateadas y doradas, sirvieron la horchata

42 I. G., "El altar de Dolores", *Semanario de las Señoritas. Educación científica moral y literaria del bello sexo*, t. I, 1840 pp. 369-374.

43 Fidel, "Variedades. Costumbres. Preparativos. Víspera y día de Viernes de Dolores", *El Siglo XIX*, 4 y 5 de abril de 1849.

con su respectiva canela, la chía, el agua de tamarindo y timbirichi, el agua de limón.[44]

Cuando estaban por concluir los 40 días, venía la apoteosis de semana santa donde nuevamente convivían o se sucedían el placer y la penitencia. Al tiempo que se presenciaban las procesiones, se sonaban las matracas y se comía.

El domingo de ramos se quitaba el altar de Dolores y se celebraban los oficios en la iglesia con toda solemnidad,[45] y las autoridades eclesiásticas bendecían los ramos.[46] Éstos, por lo general hojas de palma tejidas, representan la participación gozosa en el rito procesional que va hacia la muerte para la salvación de todos los hombres. Por eso, este domingo tiene un doble carácter, de gloria y de sufrimiento, que es lo propio del misterio pascual.

El miércoles santo, por la tarde, se efectuaba en catedral el "oficio de Tinieblas" aunque, con el paso del siglo, esta celebración se fue extendiendo a otros templos.[47] Una gran orquesta interpretaba música religiosa y al finalizar cada uno de los cánticos, "una mano negra apaga una de las velas del tenebrario, y esa ceremonia hace una profunda impresión en el corazón de los niños, que tienen casi exclusivamente fijada su atención en esta circunstancia".[48] Una vez que se había apagado la última de las velas, concluían las tinieblas con el sonido de una matraca. Además, en el coro se formaba "un gran ruidero" para recordar la tormenta que armaron los fariseos al prender a Jesucristo.[49] En algunas casas se apagaban totalmente las luces al mismo tiempo, dando un espectáculo imponente.

El jueves santo se bendecía el óleo y el crisma para la administración de los sacramentos, se hacía la ceremonia del lavatorio de pies y de alimentar a los pobres. En 1824, Carlos María de Bustamante escribió en su *Diario*: "De Florencia decía Carlos V que debería verse en día domingo y de México digo yo que debe verse en Jueves Santo ¡Qué piedad en toda clase de gentes! ¡Qué belleza y adorno y compostura en los templos!"[50] Los

44 Fidel, "Variedades. Costumbres. Preparativos. Víspera y día de Viernes de Dolores", *El Siglo XIX*, 4 y 5 de abril de 1849.

45 Guillermo Prieto, "Domingo de Ramos", *El Siglo XIX*, año I, trimestre II, n. 164, 20 de marzo de 1841, p. 3.

46 "México religioso", *La Lima de Vulcano*, t. III, n. 47, 18 de abril de 1835, pp. 186-187.

47 Pérez Salas, "El trajín de".

48 Yo, "Costumbres. Semana Santa", *El Eco del Comercio*, 22 de abril de 1848, pp. 2-3.

49 "Semana Santa", *Álbum Mexicano*, vol. I, 1894, p. 321.

50 Bustamante, *Diario Histórico*, CD1, Jueves Santo, 15 de abril de 1824.



IMAGEN 10. "Puesto de chía en Semana Santa", Joaquín Heredia, *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. III, n. 18, 1844, pp. 428-429.

llamados "monumentos" que hicieron que el autor se expresara de esta forma, se instalaban en los altares de las iglesias, los cuales eran cubiertos con bastidores de tela donde se pintaba el cenáculo en el centro y a los lados los profetas. En todas las gradas se colocaban "ceras" para iluminarlas y se cubrían de naranjas, macetas con flores, platos con trigo y cuanto adorno fuera posible.[51]

Y en ese día, salían a relucir los puestos de "chía" (véase la imagen 10). Bajo un armazón de madera revestido de hierbas y flores, faroles y lienzos, se instalaban los mostradores con ollas llenas de aguas de sabores como limón, tamarindo, "timbirichi", horchata de pepita y, por supuesto, chía.[52] Y así, después de la visita a las siete casas, los habitantes de la ciudad, estrenando elegantes y coloridos ropajes, se acomodaban en las bancas para mitigar su sed con las bebidas ofrecidas. Después de la penitencia del rezo, el gozo de las bebidas. Y como este puesto, muchos más se instalaban en plazas y jardines, afuera de palacios y templos (véase la imagen 11).

> Después de los placeres que resultan de este cambio de manjares, hay otro todavía de un incentivo poderoso, y es el de *estrenar* el jueves, y vestirse de luto riguroso el viernes santo. [...] Amanece el jueves, las peluquerías están llenas:

51 "Semana Santa", *Álbum Mexicano*, vol. I, 1894, p. 321.

52 "Un puesto de chía en Semana Santa", *El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas*, t. III, 1844, pp. 428-430.



IMAGEN 11. Johann Salomon Hegi, "El paseo de las cadenas en Jueves Santo", 1854, colección particular, en Gustavo Curiel, Fausto Ramírez, Antonio Rubial y Angélica Velázquez, *Pintura y Vida Cotidiana en México, 1650-1950,* México, Fomento Cultural Banamex, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 157.

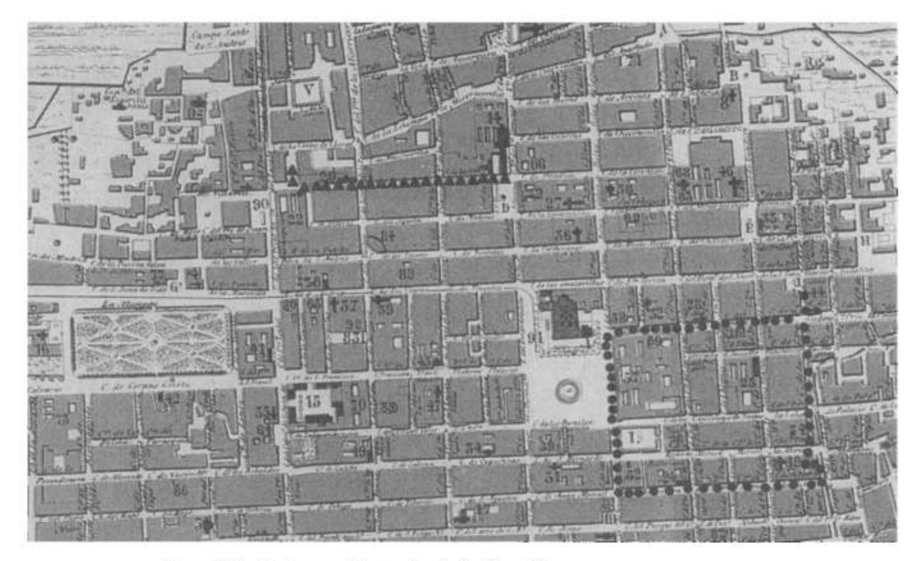
> sastres y zapateros recorren las calles entregando todavía prendas de ropa, y los dueños impacientes ponen en movimiento toda la casa para alistarse a ir a los Oficios.[53]

El mismo jueves, salía a las calles una procesión desde el templo de la Santísima (véase la imagen 12). Su primera parada era en el templo de Jesús María, siguiendo el del convento de la Merced, el de Balvanera, después ingresaba al zócalo, se presentaba la imagen sagrada al presidente, que se hallaba en el balcón principal de Palacio Nacional, y lo mismo hacía frente al palacio del Arzobispado, para luego retornar a su templo.[54]

Había pasado el tiempo de "la diversión y la holganza" y llegaba el de "la penitencia y de los refrescos". Pero también hay que pensar que, a pesar de que era época de ayuno, de dejar las carnes, no por ello los alimentos que se consumían eran menos exquisitos y suculentos, precisamente por ser extraordinarios, de temporada. Durante la época de "vigilia", de ayu-

53 Yo, "Costumbres. Semana Santa", *El Eco del Comercio*, 22 de abril de 1848, pp. 2-3.

54 GARCÍA CUBAS, "Cuadros de Costumbres", pp. 567-568.



■ Procesión de Jueves Santo desde la Santísima.
▲ Procesión de Sábado de Gloria de santo Domingo a la Concepción.

IMAGEN 12. Recorrido de la procesión desde el templo de la Santísima y la de Santo Domingo a La Concepción sobre un plano de la Ciudad de 1858.

no, de penitencia, se acomodaba sobre la mesa "la capirotada y la sopa de frijoles, el revoltijo de romeritos, la torta de camarones, y en algunas partes el lujo llega hasta poner lonjas envueltas en huevo de saladísimo pescado robalo y ensalada de lechuga o coliflor".[55] Un crítico de la década de 1880 escribía:

> Nunca estamos tan alegres como cuando deberíamos estar tristes; jamás rendimos tan ferviente culto a la gula que cuando deberíamos estar tristes; jamás rendimos tan ferviente culto a la gula que cuando más abstinencia debería guardar. Si el calendario católico previene vigilia con ayuno y abstinencia de carne, haremos a un lado la vaca suculenta, pero en cambio nos daremos un hartazgo de nutritivos mariscos, de exquisitos pescados y de generosos vinos.[56]

Es difícil saber si con esto se cumplía una penitencia de ayunar o si se cometía el lujo de consumir alimentos poco comunes. No sin cierta ironía, se comentó en la prensa lo siguiente: "¿Pero cree el piadoso lector que todo es piedad y devoción en esta gran ciudad de los Moctezumas en

[55] Yo, "Costumbres. Semana Santa", *El Eco del Comercio*, 22 de abril de 1848, pp. 2-3.

[56] Boccaccio, "Cuentos ligeros", *El Diario del Hogar. Periódico de las familias*, año 46, 8 de noviembre de 1885, p. 1.

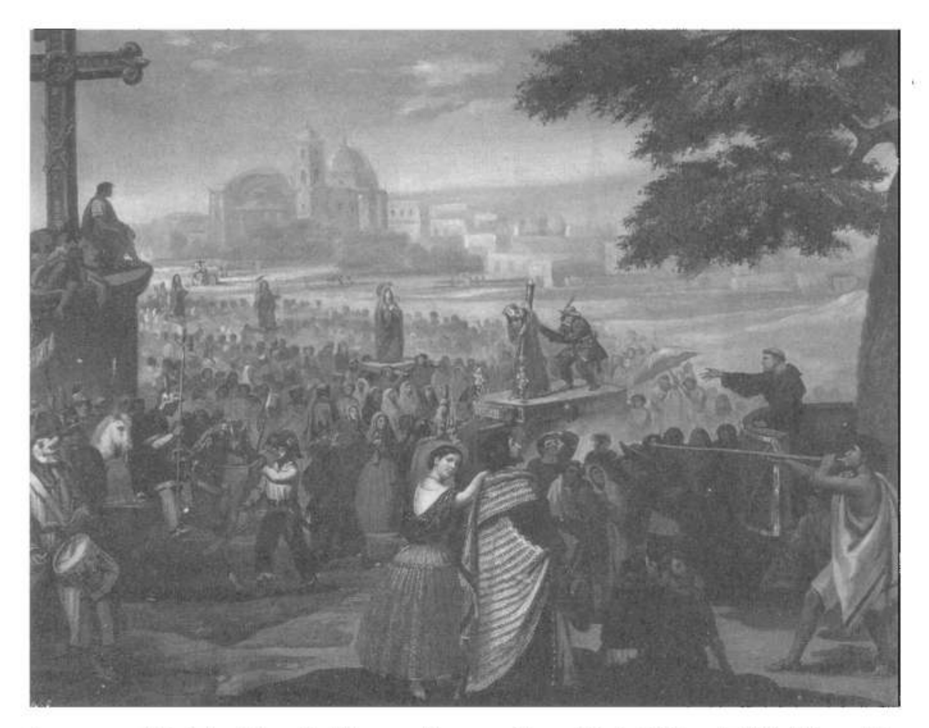


IMAGEN 13. Primitivo Miranda, "Semana Santa en Cuautitlán", 1858, col. 255. Museo Nacional de Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia, en Gustavo Curiel, Fausto Ramírez, Antonio Rubial y Angélica Velázquez, *Pintura y Vida Cotidiana en México, 1650-1950,* México, Fomento Cultural Banamex, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999, p. 171.

tales días? [...] Al contrario, es una diversión anual religiosa, para la cual se hacen siempre en lo interior de las familias grandes preparativos".[57]

El viernes santo comenzaba, a las doce del día, el ejercicio devoto de las Agonías o Siete Palabras, así como el pésame a María Santísima.[58] Por la tarde se efectuaba la procesión del Santo Entierro de la iglesia de Santo Domingo, por la calle que actualmente se llama Belisario Domínguez hasta el templo de la Concepción, la cual era financiada por el Ayuntamiento de la Ciudad de México.[59] Los habitantes de la ciudad, portando trajes de luto, se instalaban a lo largo de la "carrera" en las banquetas con los puestos de venta de golosinas, o la observaban desde los balcones de

57 Yo, "Costumbres. Semana Santa", *El Eco del Comercio*, 22 de abril de 1848, pp. 2-3.

58 "Semanario Religioso", *El Siglo XIX*, 2 de abril de 1849, p. 4.

59 AHDF, *Ayuntamiento, Festividades Religiosas*, inv. 1066, exp. 13, Oficio de Luis Estrada, Oficial Mayor, 7 de abril de 1843.

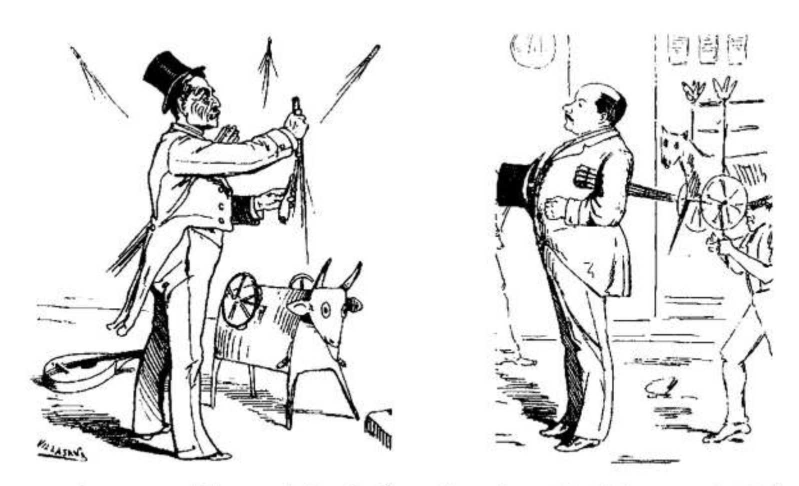


IMAGEN 14. Cohetes y judas, *La Época Ilustrada,* n. 11, 14 de enero de 1884, y n. 48, 28 de septiembre de 1885.

sus casas ricamente adornados. Así, los "pasos" o la semana santa de bulto recorrían las calles, a pesar de algunas prohibiciones que consideraban que sólo servían para "ridiculizar y hacer el hazmerreír del populacho la grotesca imitación de los más augustos misterios del cristianismo"[60] (véase la imagen 13). Y al mismo tiempo que se guardaba un devoto silencio, se aprovechaba para consumir alimentos propios de la época.

El sábado se quitaban los velos que habían cubierto los altares de los templos. El sonido de mil campanas, de la música, el estruendo de la artillería y el estallido de cohetes (véase la imagen 14) anunciaban la "gloria" y, con el sonido aturdidor, se recobraba el vigor de la vida cotidiana. Y entonces se procedía, en las principales plazas, a la quema de los judas, esos muñecos de cartón encohetados que se mecían con lazos en las esquinas entre la "algazara de la plebe y el turbulento gozo de los párvulos"[61] (véase la imagen 15). Ahí se daba rienda suelta a la sátira y proliferaban personajes de la política, clérigos, extranjeros, según los odios de cada momento.

"Las fiestas modernas están calculadas para hacer olvidar al pueblo sus intereses. Son apariencias con que engañan sus deseos. Quiere libertad, se le conceden máscaras; quiere placeres, se le enseñan en la otra vida; quiere venganza, y se le da un Judas."[62]

60 [Sin título], *Diario del Gobierno de la República,* t. IV, n. 334, 29 de marzo de 1836, p. 368.

61 Fidel y Yo [Guillermo Prieto], "Variedades. Judas", *El Siglo XIX,* 6 de abril de 1844, pp. 3-4.

62 El Nigromante [Ignacio Ramírez], "Judas", *Don Simplicio. Periódico burlesco, crítico y filosófico, por unos simples,* t. II, segunda época, n. 30, 11 de abril de 1846, pp. 2-3.



IMAGEN 15. Judas, *La época ilustrada*, n. 23, 7 de abril de 1884, pp. 364-365.

Durante el imperio de Maximiliano se intentó detener el desenfreno al prohibir la quemazón de cohetes y la venta de "las efigies conocidas con el nombre de Judas". Los transgresores a la norma serían multados con una cantidad que oscilaba entre los dos y los 25 pesos.[63] Igualmente se prohibió la venta y consumo de bebidas espirituosas.[64] Sin embargo, estas prohibiciones no parecen haberse cumplido cabalmente. A lo largo de varios años encontramos muestras fehacientes de que la quema de los muñecos era una costumbre muy arraigada.

Vivo, vivo Timoteo,
Comienza a quemar traidores,
Que ya anuncia el clamoreo
De bronces atronadores
La *Gloria in excelsis Deo.*
Toma la mecha en la mano,

63 *Boletín del Imperio*, marzo de 1865, t. 4. p. 299.
64 *La Orquesta*, n. 39, 17 de abril de 1865.

Y está a mis voces atento,
No hablaré en estilo llano;
Pero tú eres un portento...
Alerta... ¡Fuego a vulcano![65]

Y después de quemarlos, qué mejor manera de vanagloriarse que acudiendo a satisfacer el apetito con el "beefstek y el rosbeef" con vino, o al menos con tortillas enchiladas y pulque de gloria.[66]

Un personaje importante en estas festividades era el matraquero que, en medio de un mar de gente, sobresalía con sus gruesos carrizos donde estaban clavadas las matracas (véase la imagen 16). En ellas hacían

> [...] ostentación varios artesanos, de la exquisita habilidad con que trabajan, cuando quieren. Muebles de caoba en miniatura, exquisitamente labrados, sombreros pequeños, y figuras de hierro y acero perfectas. Sobre todo, las matracas de plata, que contienen, ya dos palomas asidas amorosamente por los picos, ya un cuadro de caza, ya un jarrón de flores, son curiosidades que podrían lucir en una exposición europea, así como los muñecos de cera en que está caracterizado el tipo nacional.[67]



IMAGEN 16. Semana Santa, *El álbum mexicano: periódico de literatura, artes y bellas letras*, México, Ignacio Cumplido, 1849, tomo I.

65 Ventura Gecesi, "¡Quemazón de Judas!", *Boletín de Noticias*, n. 60, 22 de marzo de 1845, pp. 3-4.

66 Yo, "Costumbres. Semana Santa", *El Eco del Comercio*, 22 de abril de 1848, pp. 2-3.

67 Benito Chaquira, "Jueves Santo", *Don Simplicio. Periódico burlesco, crítico y filosófico, por unos simples*, t. II, segunda época, n. 31, 15 de abril de 1846, pp. 1-3.



IMAGEN 17. "Semana Santa: costumbres mexicanas", por Constantino Escalante, en *La Orquesta*, 2a. época, t. I, n. 38, 12 de abril de 1865.

Si bien el ruido que producían podría ser insoportable para los adultos, eran el deleite de los niños y además, era una creencia que el ruido espantaba al diablo (véase la imagen 17). Y ese monótono y descompasado ruido siempre se identificaba con la semana santa.

Como diría un artículo periodístico de fines del siglo XIX:

> Que se figure el lector por un momento, una inmensa plaza llena de gente; unos rezando, otros riendo, los muchachos llorando, los vendedores pregonando en mil diversas voces sus efectos, y la procesión atravesando majestuosa y serena este Océano tempestuoso, y tendrá idea cercana de lo que pasa en México la Semana Santa.[68]

Porque, mientras en el Calvario estaban clavadas tres cruces (véase la imagen 18) en las calles de las ciudades las familias paseaban y gastaban dinero, y de esa forma, el pesar y el placer se combinaban.

Finalmente, el Domingo de Pascua o de Resurrección se abrían los teatros y diversiones públicas, los paseos se llenaban de gente y "los pecadores arrepentidos y contritos olvidan los sermones de cuaresma, y comienzan a hacer materia para tener de qué arrepentirse el tiempo santo del año siguiente".[69]

Pero no podemos pasar por alto el hecho de que las festividades también tenían un aspecto político. Las conmemoraciones de semana santa

68 "Semana Santa", *Álbum Mexicano*, vol. I, 1894, p. 321.

69 "Semana Santa", *Álbum Mexicano*, vol. I, 1894, p. 321.



IMAGEN 18. "Abril", por Jesús Martínez Carreón, *Almanaque Mexicano de Arte*, México, Litografía de Francisco Díaz de León, 1895.

se habían realizado con relativa normalidad durante el primer medio siglo de vida independiente. Sin embargo, en los momentos de conflicto entre la Iglesia y el Estado, se notaba mayor devoción entre los habitantes, a tal grado que en 1835 se comentaba en la prensa que parecía

> [...] que todo mexicano se hizo punto de honor religioso, manifestándose más respetuoso y digno de llamarse discípulo de Jesucristo, confesando y publicando su fe y religión. Esperamos que esta lección práctica sirva en lo sucesivo para convencer a los perseguidores de la Iglesia, que sus esfuerzos para destruirla son inútiles, porque como obra de Dios, permanecerá firme y decorosa, a pesar suyo.[70]

En 1857 había acontecido un suceso de gravedad y, a pesar de que los editores de los periódicos preferían resaltar la importancia de la solemnidad del día, no podían pasar por alto semejante agravio:

> El Cabildo de la catedral se negó a recibir al señor Gobernador del Distrito y al Ayuntamiento, que se presentaron a la puerta de la santa Iglesia a asistir a los divinos oficios como es costumbre. Con este motivo hubo un grande escándalo en el templo; la alarma cundió por las calles de la ciudad, y se temió que estallara un desorden espantoso.[71]

70 "México religioso", *La Lima de Vulcano*, t. III, n. 47, 18 de abril de 1835, pp. 186-187.

71 "Acontecimientos de ayer [Jueves Santo]", *El Estandarte Nacional*, n. 146, 10 de abril de 1857.

A raíz de las leyes de reforma que promovían la separación de la Iglesia y el Estado, era comprensible que los miembros del clero se opusieran a que las autoridades políticas quisieran participar, como siempre lo habían hecho, en las conmemoraciones de semana santa. Al año siguiente, 1858, se recordó tamaño suceso y se enfatizó el hecho de que las celebraciones hubieran transcurrido en un clima de respeto y tranquilidad.

> A la pompa exclusivamente religiosa con que la iglesia celebra en estos días la Pasión y Muerte del Redentor, se ha unido anteayer y ayer la pompa civil con que el supremo gobierno ha contribuido por su parte a dar brillo a las más augustas ceremonias del catolicismo. Preciso era que el sacrílego escándalo causado hace un año por las autoridades fuese reparado por el actual gobierno, que en vez de los gritos de ira y de espanto que resonaron en el santuario, se elevasen allí las oraciones de los hombres a quienes la Providencia ha puesto al frente de los destinos de la República, y que para protestar contra los actos brutales de hostilidad a la iglesia y a sus dignos ministros, se rindiera un homenaje solemne y espontáneo de acatamiento a quien es Rey de reyes, a Aquel de quien dimana toda autoridad; a Aquel a quien preside todos los consejos de los gobernantes justos, y que da días de infortunio o de júbilo a todas las naciones, lo mismo que a los individuos.[72]

En los años de la guerra de Reforma, a los que sucedieron los del imperio, se continuaron las muestras públicas de piedad de los altos funcionarios, quienes participaron fervorosamente en los actos religiosos. Una vez restaurada la República, estas celebraciones ya fueron enteramente religiosas, sin la participación oficial de las autoridades.

Reflexiones finales

Roger Chartier ha escrito que mediante el estudio de la fiesta como acontecimiento, con su existencia efímera y su tensión, puede revelar "no sólo las evoluciones a largo plazo de las inercias sociales y culturales, sino también las estructuras que constituyen una sociedad o una mentalidad colectiva". Además, al poner en escena la lucha de los contrarios (la noche y el día, el invierno y la primavera, la muerte y la vida, el gozo y la penitencia), la fiesta autoriza un nuevo nacimiento del calendario, de la naturaleza y del hombre.[73] Porque por ejemplo el carnaval traduce en su lenguaje múl-

72 *La Sociedad,* 3 de abril de 1858, n. 93.

73 Fabre, *La Fête en Languedoc.*

tiple el enfrentamiento de los extremos, y su eficacia ritual restablece cada año el orden del mundo.[74]

Tomando en cuenta que se han analizado las festividades religiosas en el siglo XIX, hay que destacar que, frente a la reforma religiosa liberal, se hace evidente que el pasado continúa haciéndose presente en las celebraciones sin distinguir lo que se ha fracturado. Las fiestas, que rompen lo cotidiano, no reflejan una separación clara entre lo civil y lo religioso, entre lo profano y lo reverente, entre lo público de la celebración y lo privado de los sentimientos.

Por otro lado, por lo general, el gozo está relacionado con un momento, mientras que las penurias son más permanentes y por eso se busca la salida que puede proporcionar, aunque sea temporalmente, el regocijo. Además, nos enfrentamos a una aparente contradicción entre el deber ser de las prácticas religiosas y la realidad que acaba por imponerse. Podríamos considerar que existe una interiorización de la religión y la penitencia y una exteriorización del gozo. Es un lugar común decir que los gozos causan culpas y la penitencia causa placer, pero esta afirmación se puede echar por tierra al considerar que puede haber penitencias gozosas y gozos penitentes. Así pues, para algunos el regocijo puede ser la semana santa y la penitencia el carnaval.

En su clásico estudio sobre el Carnaval de Romans, Emmanuel Le Roy Ladurie resalta el hecho de que los carnavales se hacen en espacios urbanos porque eso permite el control de las áreas donde se efectúan las fiestas.[75] Sin embargo, hemos notado que las celebraciones, tanto de carnaval como de semana santa, permiten la convivencia entre los distintos estratos sociales en los espacios abiertos y cerrados, del centro o de la periferia, aunque haya ciertos elementos que distingan a unos sectores de otros. Pero finalmente cada uno de los asistentes pasa continuamente del gozo a la penitencia.

FUENTES CONSULTADAS

Archivos

Archivo General de la Nación, México (AGN).
Justicia Eclesiástica, t. 170.

[74] CHARTIER, "Disciplina e invención", pp. 19 y 31.
[75] LE ROY LADURIE, *El carnaval de Romans*.

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF).
Ayuntamiento, Festividades Religiosas, inv. 1066.
Festividades Diversas, inv. 1058.

Hemerografía

Álbum Mexicano, 1894.

Almanaque Mexicano de Artes y Letras, 1895.

Boletín de Noticias, 1845.

Boletín del Imperio, 1865.

Diario del Gobierno de la República, 1836.

Don Simplicio. Periódico burlesco, crítico y filosófico, por unos simples, 1846.

El Diario del Hogar. Periódico de las familias, 1885.

El Duende, 1840.

El Eco del Comercio, 1848.

El Estandarte Nacional, 1857.

El Hijo del Ahuizote, 1900.

El Liceo Mexicano, 1844.

El Monitor Constitucional, 1845.

El Monitor Republicano, 1850.

El Mosquito Mexicano, 1835.

El Museo Mexicano o miscelánea pintoresca de amenidades curiosas e instructivas, 1843, 1844.

El Patriota Mexicano, 1845.

El Siglo XIX, 1841, 1844, 1849, 1851 y 1852.

El Tío Nonilla, 1850.

La Burla, 1861.

La Enciclopedia de los Sans-Culottes, 1836.

La Época Ilustrada, 1884 y 1885.

La Lima de Vulcano, 1835.

La Orquesta, 1865.

La Sociedad, 1858 y 1860.

Periódico de Ciencias, Literatura y Artes, 1840.

Repertorio de Literatura y Variedades, 1840.

Revista Científica y Literaria de Méjico, 1845.

Semanario de las Señoritas. Educación científica moral y literaria del bello sexo, 1840.

Voz de la Patria, 1831.

Bibliografía

ALFARO, Milita

Carnaval. Una historia social de Montevideo desde la perspectiva de la fiesta. Primera parte, El Carnaval heroico (1800-1872), Montevideo, Trilce, 1991.

BUSTAMANTE, Carlos María de

Diario Histórico de México, 1822-1848, Josefina Zoraida VÁZQUEZ, Héctor Cuauhtémoc HERNÁNDEZ SILVA (eds.), México, El Colegio de México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, CDI, Jueves Santo, 15 de abril de 1824.

CALDERÓN DE LA BARCA, Fanny Marquesa de

La vida en México, México, Editora Nacional, 1958.

Calendario

Calendario de Galván para el año bisiesto de 1836, arreglado al meridiano de México, México, Arévalo, 1835.

Calendario curioso para el año de 1879 arreglado al meridiano de México, México, Imprenta de la viuda e hijos de Murguía, 1878.

CARRILLO, Alberto

"La fiesta y lo sagrado", en Herón PÉREZ MARTÍNEZ, *México en fiesta,* Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Turismo de México, 1998.

CURIEL, Gustavo, Fausto RAMÍREZ, Antonio RUBIAL y Angélica VELÁSQUEZ

Pintura y Vida Cotidiana en México, 1650-1950, México, Fomento Cultural Banamex, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1999.

CHARTIER, Roger

"Disciplina e invención: la fiesta", en *Sociedad y escritura en la edad moderna,* México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, "Itinerarios", 1995, pp. 19-36.

DUBLÁN, Manuel y José María LOZANO

Legislación Mexicana, México, Imprenta del Comercio, 1876-1913, 34 vols.

FABRE, Daniel

Carnaval ou La fête à l'envers, París, Gallimard (Découvertes Gallimard, traditions, 135), 1992.

La Fête en Languedoc, regards sur le carnaval aujourd'hui, fotografías de Charles Camberoque, Toulouse, Privat, 1977.

GARCÍA CUBAS, Antonio

"Cuadros de Costumbres (1832-1912)", *Los relatos de costumbres,* México, Promexa, 1985, pp. 567-568.

LE ROY LADURIE, Emmanuel

El carnaval de Romans. De la Candelaria al miércoles de ceniza, 1579-1580, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, "Itinerarios", 1994.

LOMBARDO DE RUIZ, Sonia

Atlas histórico de la Ciudad de México, México, Smurfit Cartón y Papel, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

MAÑÓN, Manuel

Historia del teatro Principal de México, México, Cultura, 1932.

PÉREZ SALAS, María Esther

"El trajín de una casa a mediados de siglo", en Pilar GONZALBO AIZPURU (coord.), vol. IV de *Historia de la vida cotidiana en México,* México, Colegio de México, 2006.

PRIETO, Guillermo

Cuadros de costumbres 1 y 2. Obras completas II y III, compilación y notas Boris Rosen Jélomer, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993.

RÍOS, Eduardo Enrique

Felipe de Jesús. El Santo Criollo, México, Jus, 1962.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica

"Espacios de fiesta en la Ciudad de México en el siglo XIX", en *Trace,* n. 32, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, diciembre de 1997, pp. 30-38.

Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

"Las fiestas en honor de Felipe de Jesús, santo novohispano", en Eduardo França Paiva y Carla Maria Junho Anastasia (orgs.), *O trabalho mestiço. Maneiras de pensar e formas de viver. Séculos XVI a XIX,* São Paulo, Annablume, Pós Graduação história, Universidade Federal de Minas Gerais, 2002, pp. 357-376.

"Festividades y rituales cívicos como medio de difusión de la cultura política en México en el siglo XIX. La conformación de un calendario festivo", en Erika Pani y Alicia Salmerón (coords.), *Conceptuar lo que se ve. François-Xavier Guerra historiador. Homenaje,* México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004, pp. 182-214.

DEL TEATRO A LA CÁRCEL. EL CONDE DE LA CORTINA, LA ÓPERA Y LA TRANQUILIDAD CIUDADANA

LETICIA MAYER
Instituto de Investigaciones en Matemáticas Aplicadas y en Sistemas
Universidad Nacional Autónoma de México

OBERTURA

Por lo regular imaginamos los teatros y espectáculos públicos como espacios de placer. Lugares en los que se da un doble escenario: el de la obra que se va a representar y el de los asistentes que se congregan con sus mejores galas a disfrutar del entretenimiento, saludar y criticar a los amigos y conocidos y, finalmente, aplaudir la función. Sin embargo, hubo momentos en el siglo XIX en que las diversiones cobraron una valoración diferente. Tal fue el caso de la ópera en 1836. De ser uno de los pasatiempos favoritos de la élite de la capital, se convirtió en un campo de pleitos, debates, polémicas, desafíos y retos al orden social.

En 1836, José Gómez de la Cortina fungía como gobernador del Distrito Federal y principal encargado y responsable del orden en la Ciudad de México. Su pasión por la ópera y sus cantantes se enfrentó a su sentido de responsabilidad y firme creencia de que la obligación de un funcionario público se centraba en responder por la seguridad del nuevo ciudadano. Si el gobierno no podía garantizar a los miembros de la sociedad su tranquilidad, éstos estaban en libertad de romper el pacto social considerado, en aquel momento, como la razón misma de la vida en sociedad.

También en 1836, debutaron nuevas cantantes que fueron muy apreciadas y se reorganizó la compañía de ópera. Gómez de la Cortina fue gran aficionado a este arte, además de que, aparentemente, estuvo muy enamorado de una de las cantantes.

Los problemas que se dieron en la ópera pusieron a nuestro actor en una encrucijada y lo llevaron a actuar de manera un tanto autoritaria. En este ensayo intentaremos seguir a Gómez de la Cortina en su convicción del

contractualismo, corriente cuyos estudios afirman que, en algún momento, los hombres hicieron un "pacto social" para garantizar su seguridad. También acompañaremos a nuestro personaje por las calles oscuras e inseguras de la Ciudad de México que, no obstante, brillaron con esplendor en las noches de estreno, particularmente, las noches de ópera.

El escenario

El teatro Principal, construido en 1752 con el nombre de Teatro del Coliseo Nuevo, fue el escenario de algunos de los espectáculos preferentes en la primera mitad del siglo xix. Sin embargo, a lo largo de los años, su edificación sufrió abandonos, cambios, pero también mejoras. Se sabe que para 1827, el teatro estaba en estado deplorable, el vestuario gastado y era el mismo, tanto para una tragedia griega como para una comedia de aquella época, además de que la iluminación era escasa. Por su parte, el público atendía poco a las obras; una vez que iniciaba la función, seguían hablando, comiendo y haciendo gran escándalo, lo que opacaba las voces y distraía a los actores.

Pero en 1831 hubo una serie de transformaciones y composturas al edificio del teatro, además de una completa reorganización de las compañías de verso[1] y de ópera. En el caso de esta última, se buscaron cantantes en Italia, "donde se cultiva con mucho esmero ese arte, y al efecto, se comisionó como inteligente al señor Cayetano Paris", con la finalidad de que contratara a varias cantantes, tenores, un maestro de música, compositor y director, además de comprar 30 óperas nuevas[2] (véase la imagen 1).

El 16 de febrero de 1831 se comenzaron en el teatro los trabajos de remodelación y pintura: "para vestir completamente la escena se están construyendo diez decoraciones nuevas y su pintura la desempeñan los profesores de más opinión en esta clase de trabajos".[3]

El 6 de agosto llegó a la capital la compañía de ópera Galli, contratada por Cayetano Paris. El tenor Filippo Galli, metido a empresario, introdujo algunas innovaciones al mundo de la ópera en México; entre otras convenció al público mexicano de la importancia de que las obras se cantaran en el idioma original en que habían sido escritas.[4] La noche del 12

1 A la parte teatral no cantada se le conocía como verso.

2 Mañón, *Historia del teatro*, pp. 68-69.

3 Mañón, *Historia del teatro*, p. 69.

4 Sosa, "La opera en", p. 42.

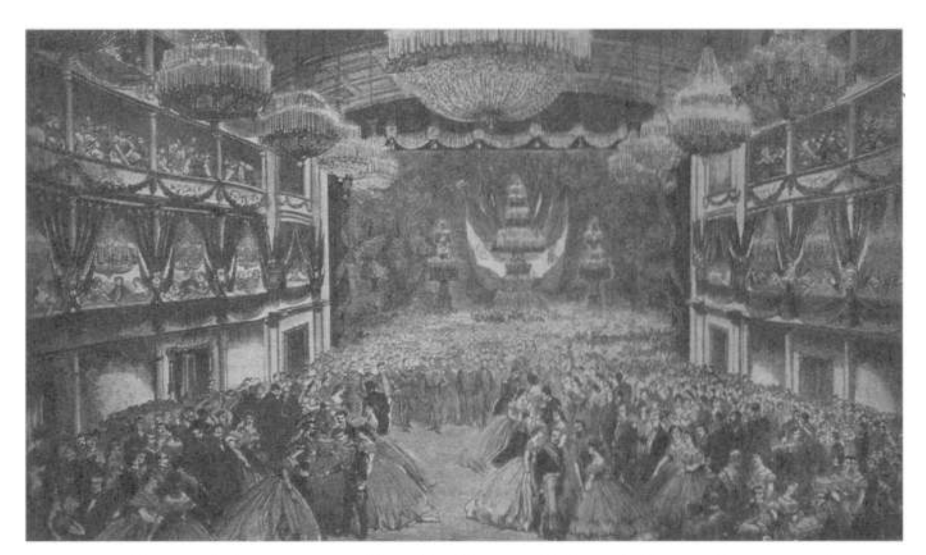


IMAGEN 1. Escena de la representación ofrecida por el Marqués Forey a los emperadores en el teatro Principal, en *México en el Tiempo, Revista de historia y conservación*, México, México Desconocido, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996, vol. 2, n. 12, p. 27.

de septiembre se presentó con la obra de Gioacchino Rossini *Torvaldo y Dorliska*.[5] Aparentemente la nueva compañía de ópera fue todo un éxito, tanto por la obra de Rossini como por los cantantes, el vestuario y la escenografía.

Al año siguiente, 1832, se estrenó la ópera bufa *El Matrimonio Secreto* de Domenico Cimarrosa,[6] y la obra *Semiramide* del propio Rossini, que fue repetida varias noches. De esta ópera dijo el periódico *Registro Oficial*:

> Las decoraciones, los trajes, todo ha sido correspondiente, y sin duda en la Ópera Italiana de París no se mejoraría el lujo y la propiedad con que se ha montado en México la *Semíramis* [*sic*]. Así lo hemos oído con complacencia a extranjeros inteligentes y de buen gusto. En efecto, el templo y la estatua de Belo, el salón de mármoles verdes del alcázar, el salón regio, el interior del santuario, el exterior de la tumba de Nino y la tumba misma son tan bien ejecutadas, que producen la ilusión más completa a la vista, mientras que el alma se penetra del interesante argumento y de su apropiada música.[7]

La compañía de ópera actuó con mucho éxito durante las temporadas de 1831, 1832 y 1833. Pero, en 1834 estuvo a punto de terminar la

[5] MAÑÓN, *Historia del teatro*, p. 73. La ópera semiseria se había estrenado en París en 1815.

[6] Domenico Cimarrosa, 1749-1801. La obra se había estrenado en 1792.

[7] Citado por MAÑÓN, *Historia del teatro*, p. 74.

ópera Italiana en el teatro Principal. Galli y toda la compañía amenazaron con no cantar si no se les pagaban los cuatro meses de sueldo que se les adeudaban, además de que se reconociera el contrato que habían firmado con el gobierno por dos años más. Ante la demanda de los cantantes, Valentín Gómez Farías mandó pasaportes a Galli y a toda la compañía para que salieran de la Ciudad de México en tres días y de la República en un mes. Esta medida causó un gran alboroto entre los asiduos asistentes a la ópera, lo que obligó al gobierno a levantar la censura y celebrar un nuevo contrato con la compañía de ópera.[8]

Hasta 1835, el empresario y gerente del teatro Principal fue Manuel Eduardo Gorostiza. Sin embargo, a principios de 1836 éste fue nombrado encargado de la legación mexicana en Estados Unidos. Lo sustituyó Joaquín Patiño, quien aparentemente tuvo muchos problemas, tanto con los cantantes como con los actores. Este personaje reorganizó la compañía de ópera de acuerdo con el cantante Filippo Galli. A partir de estos cambios se contrataron nuevos cantantes, particularmente las *primas donnas* que provocaron gran alboroto entre los amantes de la ópera.

> ¡Oh! pero el año de 36, desde los anuncios tuvieron tal pompa, se revistieron de tantos encantos las biografías de los principales artistas, que la expectativa fue llena de ansiedad y como el presagio de goces celestiales. [...] Las lujosas casas que se alquilaron para los actores, los riquísimos equipajes que remitieron, las lámparas, muebles, trajes de coristas y la renovación del teatro y el escenario, todo hacía esperar, como un acontecimiento extraordinario, el estreno de la nueva ópera.[9]

La presentación de la compañía fue el primero de febrero de 1836 con la obra *La Sonámbula* de Vincenzo Bellini.[10] Durante aquel año debutaron nuevos cantantes: el tenor Strazza, María Napoleona Albini y Adela Césari, ambas cantantes protagonistas de los escándalos operísticos que nos ocupan (véase la imagen 2).

Guillermo Prieto escribió:

> Era la Albini poco airosa y de fisonomía beatífica y monjil, obesa, carnuda de ojos pequeños y restirados hacia las sienes, nariz pequeña, dientes blanquísimos y boca grande y expresiva.
>
> El talento de la Albini era clarísimo, su voz admirable, su tacto artístico, sus conocimientos de la escena y sus recursos dramáticos sin igual.

8 MAÑÓN, *Historia del teatro*, p. 78.

9 PRIETO, *Memorias de mis tiempos*, p. 115.

10 Su estreno fue en Milán en 1831.

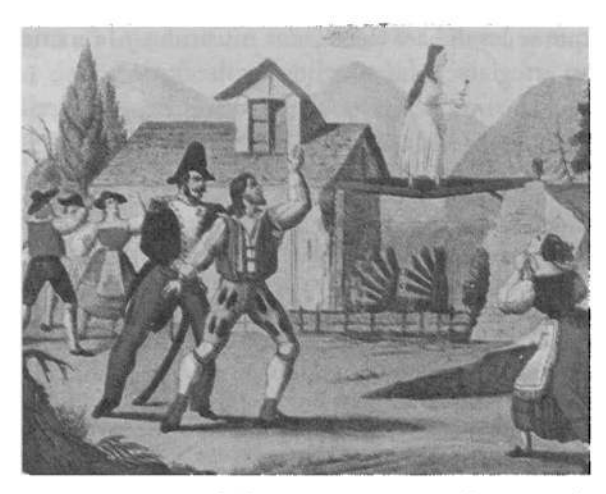


IMAGEN 2. *La Sonámbula*, en *La gran música*, Bilbao, Asuri de Ediciones, s. f., vol. 4, p. 36.

La Cesari, moza guapísima de ojos verdes, nariz roma, esbelta y fornida [...] la Cesari la gracia cantante.[11]

Los conciertos y la ópera fueron tan apreciados por el público que estos eventos se organizaron para clausurar cursos escolares, como fue el caso de El Colegio de Minería, por lo menos en los años de 1845 y 1848.[12] También se organizaban conciertos particulares en los cuales se contrataba a músicos y cantantes. En casa de Gómez de la Cortina había veladas musicales con cierta regularidad. Según Romero de Terreros, en una carta que escribió Gómez de la Cortina a un amigo le decía: "Tengo una especie de concierto musical en mi casa todos los domingos en la noche, compuesto de las mejores habilidades que hay aquí. Los jueves comen en casa los filarmónicos y algunas filarmónicas; en los demás días tenemos por la noche un tresillo".[13]

Según Guillermo Prieto, "nuestra más culta sociedad les abrió sus puertas y era codiciada la amistad de actrices y actores por las personas de mayor categoría".[14] Un cuento corto, publicado algunos años después, en *Presente amistoso dedicado a las señoritas mexicanas*,[15] nos narra una noche de concierto en una casa particular. El relato nos permite imaginar la

11 PRIETO, *Memorias de mis tiempos*, pp. 115-116.
12 Véase MAYER, *Entre el infierno*, pp. 147-178.
13 Citado por ROMERO DE TERREROS, *Poliantea*, pp. XIV y XV.
14 PRIETO, *Memorias de mis tiempos*, p. 115.

importancia que se les daba a las veladas musicales y la manera en que las personas solían arreglarse para aquellos acontecimientos.

> Se daba una noche en una casa un magnífico concierto instrumental y vocal, al que asistieron las más distinguidas familias de México. La función estaba dispuesta con el mayor lujo posible, y el local donde debía verificarse, era una sala bastante espaciosa, iluminada al estilo de la época, por un hermoso candil de cristal, en el que ardían diferentes luces [...] Aquella luz era más que suficiente para dejar ver un cielo raso de buen gusto, y los lujosos y exquisitos cuadros que rodeaban la sala [...] En las puertas de los balcones se veían ricas colgaduras encarnadas y blancas, sostenidas por flechas de latón, llenas de relieves. Al frente de la puerta por donde se entraba estaba colocado un magnífico piano inglés de cola [...] las señoras, luciendo sus suntuosos vestidos y adornos, daban un encanto mayor a la función: sedas y terciopelos, blondas drapeadas, oro y pedrería [...]

Estas escenas parecerían repetirse en las casas de los integrantes de un selecto grupo situado en un lugar privilegiado de la escala social.

El primer actor

José Justo Gómez de la Cortina, mejor conocido como Conde de la Cortina, no tiene en la actualidad la popularidad de los grandes héroes del siglo xix, representa, para la historiografía mexicana de fines del siglo xx y principios del xxi, una de esas figuras excepcionales: quijote tardío de la caballería española, innovador infatigable de las ciencias utilitarias, literato excepcional y, particularmente, un hombre lleno de virtudes y de errores. Un sujeto al que la historiografía, gracias a su olvido, nos permite analizar con un poco de objetividad. Aunque también, debemos reconocerlo, con algo de admiración.

La diversidad de conocimientos e intereses del Conde de la Cortina nos lleva de la privacidad de la biblioteca del erudito, al bullicioso mundo del teatro y la farándula. Sin embargo, ésta no es una simple oposición entre privado y público. Entremedio se teje una telaraña de conexiones que indujeron al sabio a tratar de imponer las ideas de los libros a la problemática vida de la Ciudad de México de los años de 1835 y 1836.

[15] *Una traición y una venganza*, obra de R. S. Podríamos pensar que se trata de Luis de la Rosa, escritor de cuentos cortos de aquella época. Editado en la Imprenta Litográfica y Tipográfica de Ignacio Cumplido, México, 1847.

Una temática constante de nuestro actor fue su preocupación por los problemas de orden social y la criminalidad, pero no como intereses aislados: podemos encontrar los lazos de unión entre la necesidad de garantizar la seguridad de la sociedad civil, además de la delincuencia que había que controlar y, sobre todo, medir y cuantificar. A lo largo del siglo XIX, las estadísticas de criminalidad resultaron uno de los puntos clave de la discusión sobre el orden social y el tipo de país que era o podía ser México.[16]

Hacia 1833, José Gómez de la Cortina fue nombrado teniente coronel del regimiento de comercio, cuya principal función consistió en cuidar del orden público y garantizar la seguridad en la Ciudad de México. También, durante esa época, se le encargó el establecimiento de talleres de artes y oficios en las cárceles, así como formular el reglamento de las prisiones.[17] Además, promovió una ley para el castigo de los malhechores.[18]

Por esa época, Gómez de la Cortina escribió tres cartillas o catecismos.[19] En la cartilla social introdujo al lector en las doctrinas de Hobbes, Locke y Rousseau principalmente. La idea dominante fue la del contrato social, el pacto que hacen los ciudadanos con el gobierno para poder salir del estado de naturaleza y llevar una vida con orden social. Pero estos autores se mezclaron con otros de corte hispánico y de tradición religiosa. Junto al contrato social está la idea del bien común y del iusnaturalismo.

Sin embargo, para garantizar la seguridad ciudadana, el gobierno debería de contar con una fuerza militar. El papel del ejército lo analizó nuestro autor en la *Cartilla moral militar*, impresa por primera vez en 1839, seis años después que la cartilla moral del ciudadano. Uno de los principales problemas fue poder responder a los ciudadanos que demandaban tranquilidad y seguridad. Para eso se necesitaba de un cuerpo militar organizado, pero si la sociedad perdía el control del ejército, éste podía

16 En 2003 apareció una reedición facsimilar del primer número del *Boletín*. MAYER, 2003. El primer artículo estadístico en el que se analizó la criminalidad en México fue el de "Población" escrito por nuestro autor; éste apareció en el primer *Boletín* del Instituto Nacional de Geografía y Estadística en 1839.

17 ROMERO DE TERREROS, *Poliantea*.

18 Entre sus múltiples actividades relacionadas con la criminalidad, propuso la organización de la policía en el ámbito nacional. El documento resultó una propuesta innovadora en varios sentidos y, tal vez, adelantada a su época.

19 *Cartilla historial o método para estudiar la historia*, de 1840, la primera edición fue de 1829; *Cartilla social o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil*, cuya primera edición fue de 1833 y la *Cartilla moral militar*, de 1839. La reedición de las cartillas será publicada próximamente por el Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora.

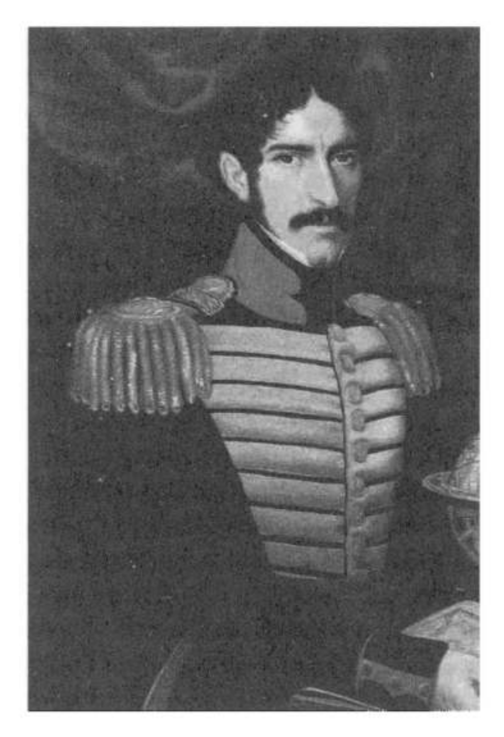


IMAGEN 3. Retrato de José Justo Gómez de la Cortina. Pintado por Jesús Correa, 1839, en *La plástica del siglo de la independencia,* México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1985, p. 35.

ser, justamente, la causa de la intranquilidad y la inseguridad (véase la imagen 3).

Gómez de la Cortina leyó, asimiló y creyó en los contractualistas. También estudió la criminalidad en México. El bajo número de delincuentes, a pesar de los constantes problemas de la capital, lo llevaron a imaginar una población sana por naturaleza. Hombres privilegiados, probablemente por la benignidad del clima, que eran de carácter dulce y poco propensos a la delincuencia.[20] Con estas ideas en mente, asumió el gobierno del Distrito Federal.

El sábado 3 de octubre de 1835 se supo la noticia: Ignacio López Rayón, héroe de la independencia y en ese momento gobernador del Distrito, había renunciado a su cargo por "encontrarse muy delicado de salud y ser

20 Para el desarrollo de esta idea véase MAYER, *Entre el infierno.*

su edad muy avanzada". Inmediatamente empezaron los periódicos a sugerir nombres de posibles candidatos a la gubernatura del Distrito Federal:

> Suplicamos al exmo. Sr. Presidente, ocupe la vacante con un individuo que a las inestimables circunstancias de aquel [López Rayón] reúna las de ser de una edad regular, y tener salud perfecta. Nos tomamos la libertad de recomendar, con este motivo a los señores coroneles D. José Ignacio Gutiérrez, D. José Gómez de la Cortina y Lic. D. Francisco Molinos del Campo.[21]

Una semana después, el 10 de octubre, ya estaba hecho el nombramiento y se sabía quién sería el nuevo gobernador del Distrito: José Gómez de la Cortina. Desde el principio intentó reorganizar la vida pública: "ha entrado el Sr. Cortina al gobierno del distrito regañando, amenazando y augurando paz y felicidad a sus habitantes, con la estricta observancia de las leyes". La gubernatura del D. F. dio a Gómez de la Cortina la posibilidad de llevar sus ideas a la práctica, particularmente la de dar tranquilidad y seguridad a los ciudadanos.

El martes 13 de octubre apareció el primer bando firmado por el flamante gobernador:

> El ciudadano José Gómez, coronel del batallón de comercio, y gobernador del Distrito Federal.
>
> Acostumbrada la mayor parte de los habitantes de este Distrito a desobedecer impunemente las leyes, abusando del buen corazón, y de la lenidad de las autoridades encargadas de su cumplimiento, han venido a ser aquellas ilusorias, y los males que de aquí se han originado, toman de día en día tal incremento, que dentro de muy poco tiempo serían acaso irremediables. [...] Prevengo a todos los habitantes del Distrito, que desde el día de hoy va a emplearse el mayor rigor para hacer cumplir y respetar las leyes y providencias gubernativas que están vigentes, *sin distinción de personas, y sin admitir excusa ni pretexto alguno*[22] [...] bien entendido de que en caso de la menor infracción no le valdrá alegar ignorancia. De este modo verá el público que se desea prevenir el mal, más bien que corregirlo.[23]

Inmediatamente comenzaron las denuncias en los periódicos y folletines. El 17 de octubre, Gómez de la Cortina avisó públicamente que no se haría caso de las acusaciones anónimas:

21 *La Lima de Vulcano*, t. III, núm. 119.

22 El subrayado es nuestro.

23 *La Lima de Vulcano*, t. III, núm. 123. Aunque salió el 13 de octubre, el bando está firmado el 8 de octubre de 1835.

> El escandaloso abuso que se hace de los anónimos, según veo con harto sentimiento mío, desde que tengo la honra de estar encargado del gobierno del Distrito, me obliga a advertir a las personas a quienes toque, que por mi parte, jamás se dará crédito a ningún aviso que se dirija a este gobierno bajo el carácter de anónimo. Los sujetos celosos por el remedio de los males, deben valerse de medios legales y decentes para ponerlos en conocimiento de quien deba remediarlos, si es que aspiran de buena fe a la utilidad común. De otro modo, lejos de conseguir el laudable fin que se proponen, darán lugar a que se crea que se valen de tan vil arma, únicamente para ejercer venganzas particulares.[24]

Por otra parte, en el mismo número del periódico, se acusaba al gobernador de tener detenidas a algunas personas sin entregarlas a los jueces por más tiempo del permitido por la ley. "Esto se llama DESPOTISMO, arbitrariedad, desmán." Ésta fue una de las peores acusaciones que le podían hacer a Gómez de la Cortina. Según él mismo aclara en su *Cartilla*, el despotismo de los gobernantes propicia el rompimiento del pacto con los ciudadanos.

Además, se solicitó al gobernador que se encargara no sólo de la seguridad, sino también de la limpieza y belleza de la ciudad. El martes 9 de febrero de 1836 se publicó un artículo en el cual se solicitaba el "S. Cortina" se encargara de remediar "el grandísimo desaseo que se observa en el local interior y exterior del teatro principal". El articulista, que se firmó como "Un amigo de lo limpio",[25] además exigió que se quitaran las vigas que hacían de puertas del edificio de Minería.[26] También se le solicitó vigilar la pureza del agua que llegaba a la capital y la limpieza de los desagües.

Ante la demanda ciudadana, el gobernador en persona vigiló la ciudad y tomó medidas que consideró justas y pertinentes para su mejor funcionamiento. En abril de 1836, con un grupo de funcionarios del gobierno, decidió hacer una inspección en las panaderías de la ciudad. En uno de estos establecimientos encontró irregularidades que le obligaron a expropiar el pan. El panadero, indignado, pagó una protesta pública, de varias páginas, en *La Lima*.[27]

24 *La Lima de Vulcano*, t. III, núm. 125.

25 El seudónimo no está registrado.

26 "Así es que del buen gusto del Sr. Cortina y de su dedicación al engrandecimiento de la capital es de esperar remueva los obstáculos [y] se coloquen las puertas que tanta falta hacen al ornato y hermosura de dicho edificio." *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 43.

27 "Habiendo encontrado en mi casa panadería la cantidad de 37 pesos 4 reales de pan, con más onzas de peso de las que tenía ofrecidas al público, determinó inmediatamente que dicho pan se condujera a la cárcel, no en calidad de detenido; sino para que se lo comieran los presos." *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 71 y suplemento al mismo número.

El gobernador dejó un recibo del pan que confiscó y dio órdenes de que se llevara a la Acordada para consumo de los presos. Unos cuantos días después, Gómez de la Cortina rebatió el suplemento pagado por el panadero, en el que se le acusaba, entre otras cosas, de arbitrariedad y abuso de poder. Aseguró que todas las aserciones eran falsas y que las acusaciones de arbitrariedad y abuso de poder eran "una de las mayores inculpaciones que puedan hacerse a un magistrado", por lo que pidió públicamente que se hiciera "una averiguación legal y rigurosa de los hechos".

También, durante el ajetreado mes de abril, el gobernador del Distrito sacó un comunicado para informar a los habitantes de la ciudad sobre los problemas de iluminación. Notificó que la noche del 25 de abril salió a recorrer las calles para ver el estado del alumbrado y que, efectivamente, éste se encontraba en muy malas condiciones. Además, los guardias no vigilaban como era debido, por lo que el gobierno del Distrito procedería a hacer despidos y cambios en los serenos. También se planteó la compra de nuevos arbotantes que remplazaran a los viejos e inservibles, de manera que la luz pública ayudara a evitar los robos.[28] Además, desde fines de abril se empezaron a publicar en el periódico las noticias de encarcelamiento de criminales importantes como los que se habían dedicado a saquear las iglesias.

Las quejas y las demandas ciudadanas en los periódicos también fueron constantes. Se aseguró que la ciudad se encontraba muy sucia, que no se limpiaban las atarjeas y que la policía no cumplía con sus funciones. Muchos de los artículos iban firmados con seudónimos: José, Un Mexicano,[29] etc. En uno de esos artículos se contó la historia, un tanto burlesca, de un trabajador que cayó en una atarjea abierta: se tropezó con el excremento de los caballos y la suciedad de las calles. Se aseguró que esto no sucedería si la ciudad estuviera limpia y en buenas condiciones.

La actuación de Gómez de la Cortina como gobernador del Distrito duró escasamente un año. Sin embargo, la renuncia no fue por los múltiples problemas que tuvo como funcionario, sino por una "dolencia". El 30 de septiembre de 1836 se comentó su ausencia a una reunión por

28 "En la noche de ayer y madrugada de hoy salí a recorrer la ciudad para cerciorarme del estado en que se hallaba el alumbrado, y tuve el sentimiento de notar, a las dos de la mañana, por la plazuela de Loreto, Montepío Viejo [...] que la mayor parte de las luces estaban apagadas [...] y que en la calle de Revillagigedo no había ni un solo farol encendido, a las tres y media de la mañana. Ya podrá Ud. figurarse el sentimiento que me causaría ver por mí mismo fundadas las repetidas quejas que de algún tiempo a esta parte están recibiéndose en este gobierno." *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 76.

29 El seudónimo de *Un mexicano* fue utilizado por varios autores del siglo XIX, en este caso es probable que se trate de José Manuel Hidalgo.

encontrarse enfermo. El martes 18 de octubre comenzaron a aparecer notas reprobando el nombramiento del nuevo gobernador, Francisco García Conde, de quien se dijo que "influyó muy activamente en el asesinato jurídico del general don Vicente Guerrero".[30]

¡Que comience la función!

Durante el siglo xix, como ya hemos señalado, la ópera fue uno de los espectáculos favoritos de la élite de la Ciudad de México. En los periódicos, junto con las noticias sobre Texas, los problemas en los teatros se peleaban la primacía por el interés del auditorio.

Desde la década de los veinte, *El Iris*[31] publicó varias notas sobre la ópera, sus actores y concurrencia. En los dos tomos que se publicaron de dicho periódico, ambos de 1826, se encuentran por lo menos 37 artículos sobre teatro, de los cuales varios son de ópera. El teatro fue una de las principales diversiones de los habitantes del siglo xix, quienes estuvieron pendientes de todas las características que su espectáculo debería tener. "La verdad en los vestidos así como en las decoraciones, aumenta la ilusión teatral, transporta al espectador al siglo y país en que vivieron los personajes representados [...] El teatro debe ofrecer en algún modo, a la juventud, un curso de historia viviente."[32]

En los periódicos se anunciaban las obras, se criticaba a los actores y cantantes. Los empresarios teatrales enfrentaron algunos de los juicios más agudos, tanto por la calidad de los actores contratados, como por los precios de boletos y abonos. Igualmente, debieron estar al pendiente de las condiciones del teatro, del problema de los revendedores y de aquellos acomodadores que apartaban lugares por un módico precio (véase la imagen 4).

La década de los treinta también sucumbió ante tan espléndido espectáculo, como se vio anteriormente. Pero en esta época aumentó el interés por la ópera. En los periódicos, los aficionados buscaron un espacio para

30 Las críticas al nombramiento continuaron en varios números de *La Lima*. El principal problema parece que fue que este coronel comandaba un batallón que se estaba preparando para pelear en Texas, "Mientras el bizarro batallón de seguridad pública se dirige en su penosa marcha por Texas, su coronel D. Francisco García Conde [quedó como] gobernador improvisado del distrito". Se dijo que había preferido quedarse en la Ciudad de México que tener que enfrentar los problemas de la guerra.

31 *El Iris. Periódico crítico y literario*, publicado por Linati, Galli y Heredia. México: en las oficinas del Iris. Este periódico salió durante 1826. Existe una reedición facsimilar publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México en 1988.

32 *El Iris*, n. 31, sábado 1 de julio de 1826, p. 141.



IMAGEN 4. Giuditta Pasta,
www.gbgrassi.it/alef/saronno/images/gpasta.jpg

dejar plasmados sus intereses. Así por ejemplo, un lector comentaba que "La ópera bufa de la Cenicienta composición del celebre Rossini, es una de las en que seguramente se deja admirar la singular maestría, y hechicera voz de la nunca bastante encarecida señora Albini".[33] Incluso se hicieron grupos de aficionados que se manifestaron con diversos seudónimos: "Los neutrales", "Los abonados imparciales", "Varios abonados de la opera", "Varios amantes de la opera",[34] etcétera.

Algunos escritores prominentes del siglo XIX, como Guillermo Prieto y Manuel Payno, recrearon los conflictos en la ópera, particularmente durante 1836. En *Los bandidos de Río Frío*, Payno nos describe las presentaciones de las cantantes:

> La noche del beneficio de la Albini, su cuarto estaba literalmente cubierto de flores y de regalos. Al fin del segundo acto se presentaron tres lacayos, conduciendo cada uno una talega de mil pesos nuevos, atada con cordones y cintas de seda. Era el obsequio del viejo conde de Regla, que siempre tenía su palco, aunque rara vez concurría al teatro.
>
> La noche del beneficio de la Césari también su cuarto estaba cubierto de flores y obsequios, y al fin del segundo acto, dos lacayos entraron conduciendo, en una charola de plata, un aderezo de brillantes que valía cinco mil pesos. Era el regalo del conde de la Cortina.[35]

Como ya vimos, tanto María Napoleona Albini como Adela Césari habían hecho su debut en México en ese año y despertaban todo tipo de

33 *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 63, p. 272.

34 No se sabe quiénes utilizaron estos seudónimos.

35 PAYNO, *Los bandidos*, pp. 319-320.



IMAGEN 5. Napoleona Albini en Olavarría y Ferrari, *Reseña histórica*, p. 321.

pasiones entre los asistentes a sus funciones, aunque sólo algunos estuvieran en condiciones de manifestarles su aprecio (véase la imagen 5).

Prieto, en sus *Memorias*, comentaba que quien llevaba en alto la bandera soberbia de la Césari era "don José Gómez de la Cortina, Gobernador del Distrito [...] noble calavera, educado en España y literato distinguido embrolló las cosas de tal modo, que tomaron las proporciones de cuestión política, habiendo cada noche en el teatro escándalos de padre y señor mío".[36]

A este respecto, Manuel Payno, en su ya citada novela apuntó: "Ni güelfos y gibelinos en Italia, ni yorkinos y escoceses se habían detestado ni armado más ruido y algaraza que los albinistas y los cesaristas en México [...] abiertamente el conde de la Cortina, tan sabio como enamorado, se había puesto a la cabeza del partido cesarista".[37]

36 PRIETO, *Memorias de mis tiempos*, p. 116.

37 PAYNO, *Los bandidos*, p. 320.

Tal vez Prieto, como seguramente Payno, sólo recrearon literariamente un hecho que efectivamente causó mucho alboroto en aquel año de 1836.

Sin embargo, cuando recurrimos a los periódicos, vemos que el problema se complica. La situación en la ópera llegó a alterar el orden público y a presentar conflictos casi diplomáticos con algunas embajadas. Gómez de la Cortina tomó cartas en el asunto, aparentemente, con una exagerada actitud autoritaria, pero que respondía a su interés por la seguridad ciudadana. Los problemas en la ópera estaban poniendo en peligro la tranquilidad pública, por lo que el 8 de abril mandó la siguiente orden:

> Habiendo llegado a noticias de este gobierno, que algunos individuos se proponen interrumpir las representaciones teatrales, con el único fin de satisfacer resentimientos personales (que deben ventilarse ante la ley) y no siendo justo, que el pacífico e ilustrado público de esta capital se vea privado de una diversión que tanto le agrada, por la culpa de un cortísimo número de personas (*sea cual fuere su clase o condición*)[38] que perturbe la tranquilidad y el orden que deben observarse durante las representaciones teatrales, será conducida inmediatamente a la cárcel de la ciudad, y destinada por espacio de un mes, al servicio de ella.[39]

El comunicado provocó una reacción muy fuerte entre el público e inmediatamente empezaron a salir notas y artículos periodísticos en su contra. Algunos hablaban a favor de los privilegios y apuntaban que no era lo mismo encarcelar a un general que a un hombre común. También se dijo que no quedaba bien especificado qué significaba "la tranquilidad y el orden que deben observarse en los teatros". El autor de este artículo argumentó que en todos los escenarios de las naciones civilizadas eran muy comunes los silbidos y la desaprobación a los cantantes y que esto no podía considerarse como contrario al orden público; que en todo caso, se publicara una cartilla sobre el comportamiento en los espectáculos. Es evidente que hacía referencia a la *Cartilla moral* en un sentido un tanto peyorativo.

Sin embargo, las cosas no pararon ahí y, efectivamente, se complicaron mucho más. Las noticias sobre la ópera y su problemática plagaron las páginas del periódico durante abril, mayo y junio con artículos firmados con toda clase de seudónimos: El Pelón,[40] El Meritorio, El Amigo del Or-

38 El subrayado es nuestro.

39 *La Lima de Vulcano,* t. IV, núm. 69.

40 *El Pelón* seguramente fue Joaquín Patiño, administrador en aquel momento del teatro Principal y crítico de ópera. Personaje aparentemente muy conflictivo, quien posteriormente se casó con la cantante la Passi.

den, Un Mexicano,[41] Pancho Veracruz[42] y muchos otros, pero en julio las aguas se acrecentaron y tomaron otro cauce.

Los comentarios y acusaciones sobre la actuación de Gómez de la Cortina en diversos problemas llenaron las páginas del periódico del 16 de julio de 1836. Juan de Cevallos publicó una noticia contra el gobernador por haber cerrado la Facultad de Medicina.[43] La siguiente noticia de aquel día fue una nota en la que se dijo que el gobernador había puesto prisionero, en la Sala de Capitulares, al alcalde primero del ayuntamiento, D. Francisco González Aragón. Los que defendieron al alcalde publicaron, por cuenta propia, un documento que apuntó: "Se condujo a prisión al Sr. Alcalde primero, sacándole del seno de su familia; lo incomunicó algunas horas; le puso centinela de vista; lo tuvo así tres días: esto, según se dice, fue porque se le acusó de haber solicitado torpemente a una actriz del teatro".[44]

Pero, en el mismo número de *La Lima*, Gómez de la Cortina se defendió y dio las razones del encarcelamiento del alcalde:

> [...] por haber solicitado ilícitamente a la señora [Amalia] Majochi, artista de la ópera, cuando ésta pretendía se le hiciera justicia en un asunto particular; como también por haber exigido constantemente en su juzgado derechos pecuniarios contra lo permitido en las leyes. Dicho alcalde queda a disposición de V. E., a fin de que se le juzgue, para que de este modo queden vengados la moral pública y la reputación de todos nuestros magistrados.[45]

Aparentemente el caso contra el alcalde procedió y no hubo inconveniente para el gobernador. Sin embargo, como si no hubiera sido suficiente el revuelo que causó Gómez de la Cortina en el número 111 de *La Lima*, para la siguiente edición solicitó que se publicara un "Romace endecasílabo" de su propia pluma (véase la imagen 6).

41 Puede ser José María Hidalgo o Carlos María de Bustamante, pues ambos se firmaban con el seudónimo de *Un Mexicano.*

42 De los demás seudónimos no se sabe quién los utilizaba.

43 "Hace dos meses que ha dejado de existir la facultad médica del distrito y territorios de la federación por una orden del Sr. Gobernador de esta ciudad. La culpa ha sido, que dicha facultad rehusó recibir a examen en medicina y cirugía al español D. Julián Sobrino, recientemente llegado por primera vez de Cádiz." *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 111. Aparentemente, el gobernador quiso que la facultad recibiera al español sin que éste hubiera acreditado su introducción legal en la República. Después del intercambio de algunas cartas, el gobernador mandó cerrar la facultad y multó con 200 pesos a cada uno de los médicos que formaban parte de aquella escuela de medicina. La medida causó gran polémica y discusiones públicas.

44 México, 1836. Imprenta de Galván, dirigida por Mariano Arévalo.

45 *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 111.



IMAGEN 6. Cantante de ópera, ilustración de 1836, en *La gran música*, Bilbao, Asuri de Ediciones, s. f., vol. 4, p. 44.

En la opera italiana que hoy gozamos
Hay una Albini, o una nueva Pasta;[46]
Su mérito es por todos aplaudido,
Su elogio superior a mis palabras.

Hay también una Césari, que reúne
A su brillante voz miles de gracias:
Gesto expresivo, celestial figura,
Vivaces ojos cuyo fuego inflama.

Todos aplauden a la joven Passi
La tierna dulce voz, como de flauta;
Ella por sus modales atractivos
Se recibió muy bien, es apreciada.

A la Majocchi la tocó belleza,
Mil corazones en el teatro abrasa;
Y sus bellos principios pronostican
Lo que de sí dar puede su garganta.

[46] Se refiere a la cantante italiana Giuditta Pasta, quien como mezzo-soprano y contralto interpretó diversas obras de Rossini y posteriormente cantó como soprano. Donizetti y Bellini crearon papeles expresamente para adecuarse a su voz.

La habilidad del asombroso Galli
Es en páginas de oro bien marcada;
Placer ha sido de la culta Europa,
Léase la vida de Rossini grata.

Fornassari, que es ángel en su sexo,
Asombra con su voz desmesurada;
Júpiter truena por su rubia boca,
Venus se cuita, su rapaz espanta.

Y para complemento de este cuadro
Una tórtola tierna bien lo realza
En el sentimental suave Mussati,
Verdugo dulce de sensibles almas.

El pintor es un hombre muy oscuro,
Será también crecida su ignorancia;
Pero siempre consume sus colores
En retratar a la opinión ganada.

No obstante las buenas intenciones del gobernador al adular a toda la compañía de ópera, el problema siguió complicándose hasta llegar a involucrar a la diplomacia. La tensión y los desórdenes se acrecentaron en las funciones del 5, 7 y 9 de agosto. Aparentemente, parte de la discusión estaba en cuál de las cantantes tendría el papel de Julieta en la representación de la obra *I Capuleti e i Montecchi* de Bellini.[47] La mayoría de los espectadores mexicanos opinaban que la Césari debería de ser Julieta y los extranjeros, principalmente los franceses, apostaban por la Albini.[48] Las discusiones en parajes públicos y cafés ocasionaron por lo menos tres duelos. Se llegó a un "convenio expreso" de que no se silbaría a ninguna de las actrices.

> Se presenta anoche la Albini y es aplaudida; sale la Césari y lo es igualmente; pero entre estos aplausos y algunos impolíticos y hostiles seséos, se oye un silbido. Una indignación se manifestó inmediata y ruidosamente. Tú supondrás, lector mío, que esta acción tan caballera habrá sido de algún lépero, de algún nacido en este país semisalvaje; pues te engañas. No fue sino de un europeo.[49]

47 La ópera se estrenó en Venecia en 1830.

48 *La Europa y la Césari*, firmado por Un Mexicano, México, 10 de agosto de 1836, Impreso por J. Uribe y Alcalde, calle de Vergara núm. 4.

49 *La Europa y la Césari*, p. 2.

Aparentemente el causante del silbido fue un miembro de la legación francesa en México. La acción provocó una cascada de nuevas escaramuzas que llevaron a los aficionados, incluso, a sacar pistolas y al desafío de un duelo. Estaban en la discusión cuando el ministro de Francia se presentó y aclaró que el del silbido era su secretario y que el desafío iba en contra de él como ministro y de toda su nación. En medio de los gritos y jaloneos, aquel ministro afirmó que "el gobierno protege a la Césari", y aparentemente se le contestó: "el gobierno protege al orden público, no a la Césari".

Al día siguiente el Gobierno del Distrito sacó a luz pública un comunicado. En esta ocasión no apareció en los periódicos, sino como desplegado que se colocó en los lugares públicos.

> Las desaveniencias teatrales que nunca deberían haber salido de bastidores a fuera, ni mucho menos haber merecido la atención de la autoridad, han tomado tal incremento que sus consecuencias atacan ya al orden social, y no será imposible que dentro de poco tiempo perturben la tranquilidad pública. [...] *Tan dolorosas circunstancias prueban patentemente que el gobernador, como encargado de la conservación de la tranquilidad pública, y resuelto a sostenerla hasta perecer, se halla ya obligado a tomar medidas serias para impedir los progresos de los males indicados*[50] y los que necesariamente sobrevendrían si se prolonga por más tiempo la tolerancia.

En el mismo comunicado, el gobernador afirmó que las personas involucradas pertenecían a la clase más ilustrada de la nación y del extranjero por lo que les suplicó que contribuyeran para terminar con aquellas rencillas "tan poco dignas de un público culto". Afirmó que estos problemas eran superficiales, pues todos deseaban que el espectáculo de la ópera continuara. Y terminó con algunas frases redactadas al estilo que lo caracterizó durante esos años: "probando al mundo entero que el cielo quiso dotar a los mexicanos de un carácter inclinado a la dulzura, a la indulgencia y a la magnanimidad".

Como se puede apreciar, el problema no fue trivial. Alteró el orden público, tan apreciado por Gómez de la Cortina, y estuvo a punto de llegar a causar problemas diplomáticos. Un conflicto que a finales del siglo XIX fue visto por algunos escritores como algo chusco y superficial, en su momento significó un desarreglo de primera importancia.

[50] El subrayado es nuestro.

FINALE DE UN DRAMA *GIOCOSO*

Durante los primeros días después del zafarrancho, lo único que encontramos en el periódico es un silencio sospechoso. El 11 de agosto sólo aparece una nota pequeña y confusa que menciona "la descompostura y falta de moderación de no pocas personas decentes". Del 12 al 19 de agosto no se vuelve a mencionar nada referente a la ópera.

El sábado 20 de agosto, finalmente, apareció un artículo bastante largo sobre el asunto. Sin embargo, éste no abordó la temática de los contratiempos en la ópera. El artículo, firmado por "La mayor parte de los abonados",[51] reclamaba que la autoridad local haya decidido suspender la representación de "los Montegones y Capuletos" cuando estaba la obra ensayada, la escenografía preparada y, en general, todo listo para la representación.[52] "La mayor parte de los abonados" argumentó en favor de permitir presentar la ópera con base en los derechos legales del empresario que contrató a la compañía italiana. "La última ley constitucional garantiza a todo mexicano, el que no será privado de su propiedad ni del libre uso y aprovechamiento de ella en todo ni en parte [por lo que no puede impedir] al empresario el que use y se aproveche libremente de lo suyo"[53] (véase la imagen 7).

Los mismos autores del artículo afirmaron que se les respondió que por encima del derecho privado estaba la utilidad pública y, en este caso, la amenaza de desórdenes y trastornos obligaba a la autoridad a actuar en favor del bien común. No obstante, los molestos abonados señalaron: "no es a la autoridad política local a quien esto toca; es a S. E. el presidente con sus cuatro ministros". Finaliza el artículo solicitando a la administración derogue la determinación de suspender la función y "conciliándolo todo nos proporcionara el gusto de ver una ópera que tanto deseamos". Aparentemente no se volvió a presentar la obra que tantos disturbios causó, por lo menos durante aquel año de 1836.

La imposibilidad de los diferentes gobiernos de garantizar a la sociedad civil la tranquilidad social tuvo mucho que ver con la vigilancia de la criminalidad. Los conceptos generales de moral, con el derecho, la prisión y el castigo estaban cambiando.[54] Había muchas propuestas e ideas

51 No se sabe quiénes utilizaban ese seudónimo, pero es de suponer que lo haya sido Joaquín Patiño, tanto para defender su empresa como para causar alboroto, al cual era muy afecto.

52 De hecho ya se había presentado causando gran alboroto. "Los abonados" se refieren a las siguientes representaciones.

53 *La Lima de Vulcano*, t. IV, núm. 126.

54 Véase FOUCAULT, *Vigilar y castigar*.



IMAGEN 7. Verdi dirigiendo una ópera, en *Historia gráfica del siglo XIX*, Madrid, Edimar Libros, 2001, p. 240.

en el ambiente sobre cómo deberían ser las cárceles, cómo mantenerlas y qué se debería hacer con los prisioneros, por consiguiente, también se discutió sobre los cuerpos policiacos, su organización y funciones.

Como hemos visto a lo largo de este trabajo, la diversidad de intereses de nuestro actor nos ha llevado de la biblioteca del erudito al mundo de la farándula, de los principios de organización social a las decisiones del mundo de la política. La ópera, que aparentaba inocencia, involucró emociones personales, amoríos mundanos y logró sacar los sentimientos más encontrados de moral, los enfrentamientos nacionalistas e incluso la realización de duelos, tan típicos de aquella época.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Acusación

Acusación que el Lic. Gabriel Sagazeta, síndico segundo del Exmo. Ayuntamiento de esta capital, eleva, como procurador del común, al Soberano Congreso Nacional contra el Sr. Gobernador del Distrito D. José Gómez de la Cortina, México, Imprenta de Galván, dirigida por Mariano Arévalo, calle de la Cadena núm. 2, 1836.

Biografía

Biografía del Exmo. Sr. D. José M. Justo Gómez de la Cortina. Escrita por una comisión de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, México, Imprenta de A. Boix, a cargo de M. Zornoza, calle de la cerca de Santo Domingo núm. 5, 1860.

Boletín

Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística de la República Megicana. Número 1, México, Imprenta Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de la Cadena 2, 1839.

Gómez de la Cortina, José Justo

Cartilla social, o breve instrucción sobre los derechos y obligaciones del hombre en la sociedad civil, México, Ignacio Cumplido. Segunda edición, 1836.

Gobierno del Distrito, impreso publicado el 10 de agosto de 1836.

Cartilla moral militar, México, Impreso por Ignacio Cumplido, 1839.

Un Mexicano

La Europa y La Cesari, México 10 de agosto de 1836, impreso por Uribe y Alcalde, calle de Vergara núm. 4.

Periódicos

El Iris. Periódico crítico y literario. Publicado por Linati, Galli y Heredia. México, en las oficinas del Iris, 1826.

La Lima de Vulcano, 1835 y 1836.

El Zurriago, 1840, 1843 y 1850.

Bibliografía secundaria

Bobbio, Norberto

Diccionario de política, México, Siglo Veintiuno Editores, 1991.

Calderón de la Barca, Frances

La vida en México, México, Porrúa, 1959.

CARMAGNANI, Marcello

Constitucionalismo y orden liberal en América Latina. 1850-1920, Turín, OTTO, 2000.

Enciclopedia

Enciclopedia internacional de las ciencias sociales, Madrid, Aguilar, 1979, vol. 3.

FOUCAULT, Michel

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, México, Siglo Veintiuno, 1988.

HALE, Charles

El liberalismo mexicano en la época de Mora. 1821-1853, México, Siglo Veintiuno Editores, 1978.

Historia

Historia gráfica del siglo XIX, Madrid, Edimar Libros, 2001.

HOBBES, Thomas

Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

LOCKE, John

Ensayo sobre el gobierno civil, México, Gernika, 1998.

La gran

La gran música, Bilbao, Asuri de Ediciones, s. f., vol. 4.

La plástica

La plástica del siglo de la independencia, México, Fondo Editorial de la Plástica Mexicana, 1985.

MAÑÓN, Manuel

Historia del teatro principal de México, México, Cultura, 1932.

MAYER CELIS, Leticia

Entre el infierno de una realidad y el cielo de un imaginario. Estadística y comunidad científica en el México de la primera mitad del siglo XIX, México, El Colegio de México, 1999.

"La ley de los grandes números y la cultura liberal en México", en Marcello CARMAGNANI, 2000.

La tan buscada modernidad científica. Boletín del Instituto Nacional de Geografía y Estadística, México, Instituto de Investigaciones en Mate-

máticas Aplicadas y en Sistemas-Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, 2003.

México

México en el tiempo, Revista de historia y conservación, vol. 2, n. 12, México, México Desconocido, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1996.

OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique de

Reseña histórica del teatro en México, 1538-1911, prólogo de Salvador Novo, 3a. edición ilustrada y puesta al día de 1911 a 1961, México, Porrúa (Biblioteca Porrúa, 21), 1961, 2 vols.

Pasado

Pasado y presente del centro histórico, México, Fomento Cultural Banamex, 1993.

PAYNO, Manuel

Los bandidos de Río Frío, México, Porrúa, Sepan cuantos... 3, 1991.

PRIETO, Guillermo

Memorias de mis tiempos, México, Porrúa, Sepan cuantos... 481, 1985. Primera edición, 1906 en París.

REALE, Giovanni

Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo segundo, del Humanismo a Kant, Barcelona, Herder, 1992.

ROMERO DE TERREROS, Manuel

Poliantea, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Biblioteca del Estudiante Universitario 46, 1995. Primera edición 1944.

ROUSSEAU, Juan Jacobo

El contrato social o principios de derecho político, México, Porrúa, 1977.

RUIZ CASTAÑEDA, María del Carmen

El Conde de la Cortina y "El Zurriago Literario", México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Diccionario de seudónimos, anagramas, iniciales y otros alias, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

SOSA, José Octavio

"La ópera en México en el siglo XIX: Filippo Galli y su compañía italiana de ópera", *Conservatorianos. Revista de información, reflexión y divulgación culturales*, año 2, n. 9, mayo-junio de 1994, pp. 42-44.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la Ciudad de México durante el Siglo de las Luces, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

LOS PLACERES Y PESARES DE ANTONIO LÓPEZ DE SANTA ANNA (1794-1876)[1]

WILL FOWLER
Universidad de Saint Andrews

Pero, ¿quién eres tú? ¿Quién es cada uno en México?

Rodolfo USIGLI, *El gesticulador* (1938)

INTRODUCCIÓN: IMAGEN PÚBLICA, HOMBRE PRIVADO

Si resumiéramos la vida pública de Santa Anna, podríamos hacerlo de la forma siguiente. Nació en Xalapa, el 21 de febrero de 1794, en la provincia de Veracruz. Se unió al ejército realista como cadete en 1810 y, como tantos otros oficiales criollos, abrazó la causa independentista tras proclamarse el Plan de Iguala en 1821. Participó activamente en la liberación de Veracruz, y, tras lograrse la independencia, inició cuatro revueltas (1822, 1823, 1828 y 1832) antes de ser elegido presidente de la República en 1833. A partir de entonces ocupó la silla presidencial en seis ocasiones distintas (1833-1835, 1839, 1841-1843, 1843-1844, 1846-1847 y 1853-1855),[2] aunque se retiró a sus haciendas en Veracruz siempre que tuvo la oportunidad.[3] Entre sus victorias militares habría que resaltar el rechazo en Tampico de la invasión española de 1829, y el de la ocupación francesa del puerto de Veracruz en 1838. Protagonizó también el exitoso asalto al Álamo de 1836. Sus derrotas incluyeron la batalla de San Jacinto (1836), con la que Texas logró su independencia, y la guerra de la intervención estadounidense de 1846-1848, con la que México perdió la mitad de su

1 Quisiera agradecer a la doctora Pilar Gonzalbo Aizpuru por invitarme a participar en este libro y a la doctora Anne Staples, quien tuvo la amabilidad de obsequiarme el título de este estudio. La investigación detrás de este ensayo fue posible gracias al apoyo de la British Academy, la Carnegie Trust for the Universities of Scoltand, la Arts and Humanities Research Board, y la Universidad de Saint Andrews.

2 Aquellos que cuentan cada vez que Santa Anna fue a la capital para fungir de presidente como si se tratara de un mandato distinto suman once veces que ejerció como mandatario supremo.

3 FOWLER, "Las propiedades veracruzanas", pp. 63-92.

territorio. Aunque ha sido tildado de traidor y chaquetero, las opiniones políticas de Santa Anna evolucionaron con el tiempo, y pasó de sostener un ideario liberal a uno conservador, a la vez que las diferentes constituciones que fueron implementadas fracasaron en dar a México un sistema político estable. Exiliado tras su dictadura de 1853-1855, intentó regresar a México, sin éxito, en dos ocasiones (1864 y 1867), antes de que se le permitiera volver en 1874. Habiendo sido uno de los caudillos más influyentes del México independiente, murió desacreditado y olvidado en la Ciudad de México el 21 de junio de 1876.[4]

Este resumen curricular puede servirnos para darnos una noción de la vida ajetreada que protagonizó. Lo que no nos permite apreciar es el odio con el que su vida ha sido interpretada, para no decir caricaturizada, en la historiografía. La visión categórica de uno de sus contemporáneos de que Santa Anna fue "la causa exclusiva de todos los males de México" tras lograrse la independencia, sigue vigente hoy con todo su simplismo.[5] Al decir de Roberto Blanco Moheno, Santa Anna fue "¡el palillo supremo, el máximo rufián, el mal mexicano en su expresión total!"[6] Hace tan siquiera unos años, durante el 150 aniversario de la intervención estadounidense en México, en un artículo de *La Jornada,* reiteraba Horacio Labastida la popular idea de que: "el triunfo de las fuerzas norteamericanas hubiera sido imposible sin la colaboración traidora de Santa Anna, quien en Angostura y Cerro Gordo entregó el país a sus cómplices de la Casa Blanca [...] [E]l cojo traidor era pieza clave con la que contaba el Tío Sam".[7] El mito de que acordó en secreto perder la guerra contra Estados Unidos, desde su exilio en La Habana, a cambio de una suma considerable de dinero, continúa teniendo aceptación. No es el objetivo de este ensayo entrar en la polémica de si Santa Anna fue un traidor o no.[8] Lo que sí es de interés, en cambio, es empezar a sugerir la complejidad de su carácter.

Santa Anna fue padre, esposo, amante, amigo, jugador, militar, político, hacendado, xalapeño, veracruzano y mexicano. Cada una de estas

[4] Para estudios sobre Santa Anna, véanse los trabajos de los siguientes historiadores: AMAYA, *Santa Anna no fue*; CALLCOTT, *Santa Anna*; DÍAZ DÍAZ, *Caudillos y caciques*; FLORES MENA, *El general*; FUENTES MARES, *Santa Anna*; GONZÁLEZ PEDRERO, *País de un solo hombre*; HANIGHEN, *Santa Anna*; JOHNSON, *The Mexican Revolution*; JONES JR., *Santa Anna*; MENÉNDEZ, *La huella*; MUÑOZ, *Santa Anna*; PASQUEL, *Antonio López*; RIVERA CAMBAS, *Antonio López*; SCHEINA, *Santa Anna*; TRUEBA, *Santa Anna*; VALADÉS, *México, Santa Anna*; VÁZQUEZ, *Don Antonio*; VÁZQUEZ MANTECÓN, *Santa Anna*; VERAZA URTUZUÁSTEGUI, *Perfil del traidor*, y YÁÑEZ, *Santa Anna*.

[5] VILLA-AMOR, *Biografía del general*, p. 3.

[6] BLANCO MOHENO, *Iturbide y Santa Anna*, p. 25.

[7] LABASTIDA, "Niños héroes".

[8] VÁZQUEZ MANTECÓN, "Santa Anna y", pp. 23-52.

facetas es tan pertinente como las demás a la hora de plantear una visión de quién era este hombre. Es por ello que aquí se pretende utilizar el estudio de la historia cotidiana como un medio de aproximarse a la vivencia real y profunda de las personas, aunque ésta tenga lugar a la sombra de los grandes acontecimientos. Descuidar lo cotidiano equivale a plantear un retrato incompleto del pasado. Si buscamos dar una visión holística de la historia, debemos, por necesidad, dar relieve tanto a la vida privada como a la pública. Un estudio sobre los gozos y sufrimientos de Santa Anna, desde la perspectiva pública, bien podría centrarse en las maneras en que el pueblo mexicano disfrutó y sufrió en su debido momento, celebrando o padeciendo las victorias y las derrotas de su caudillo favorito. Sería interesante indagar hasta qué punto el pueblo se deleitaba al ver cómo llegaban a disfrutar sus dirigentes, participando en fiestas a las que asistía una minoría sin por ello dejar de dar placer y de qué hablar a los muchos. Sin embargo, lo que me concierne en este estudio no es la imagen pública de Santa Anna. La inquietud de la que parte este trabajo es la de acercarnos a un Santa Anna privado. Enfocándose en particular en los placeres y pesares del caudillo, este estudio resalta los rasgos más humanos de una figura que, por lo general, siempre ha sido representada de forma melodramática, descuidando al ser humano, complejo y multifacético, que fue a lo largo de su larga existencia. Al adoptar la noción de que es por medio de los gozos y las penalidades que podemos alcanzar a percibir las características más notables de la personalidad de un individuo, este ensayo se centra en las aficiones, gustos y pasatiempos favoritos de Santa Anna, por un lado, y en la manera en que soportó una nutrida secuela de padecimientos físicos y emocionales, por otro. El Santa Anna que emerge es, por tanto, un individuo difícil de encasillar, pero que es posible describir; no tanto como un personaje de ópera, sino como una persona de carne y hueso a quien le tocó una vida intensa, de inmensos goces y tremendas penalidades, en una sociedad altamente conmocionada.

Retratos contemporáneos

Lo que habría que resaltar desde un principio es que nos hallamos ante una persona de un magnetismo extraordinario a quien todos sus contemporáneos, por mucho que lo odiaran, describieron como intensamente carismático. En uno de los *Episodios Nacionales* de Enrique Olavarría y Ferrari, este aspecto queda retratado de forma humorística, aunque signi-

ficativa, cuando el narrador, que se reconoce como un enemigo acérrimo del caudillo, se halla, tras conocerlo personalmente, convertido en seguidor suyo: "¡Qué transformación la mía! Yo que figuraba entre los liberales; yo que había echado pestes de él; yo que había entrado en conspiraciones teóricas contra su despotismo, era en aquel momento más papista que el papa, es decir, un santanista hasta las cachas".[9] El intelectual y periodista Guillermo Prieto nos lo muestra como un hombre vital y cautivador:

> [...] tenía una conversación chispeante, animada por poderosísima imaginación y percepción clara como luz de día. Cuando estaba de broma, daba cierto acento *jarocho* a su palabra que caía en gracia; sus grandes y penetrantes ojos negros persuadían más que sus palabras y sus ademanes prontos y desembarazados le hacían seductor e irresistible.[10]

Tenía, según el embajador y espía estadounidense Joel Roberts Poinsett, "un rostro muy inteligente y expresivo".[11] Y era alguien que no podía estarse quieto, que al decir del político e historiador yucateco Lorenzo de Zavala, "tiene en sí un principio de acción que le impulsa siempre a obrar".[12]

Sin embargo, por otro lado, también era capaz de impresionar a sus contemporáneos con una contrastante quietud filosófica. La esposa escocesa del embajador español, Fanny Calderón de la Barca, lo retrató como:

> [...] una persona de mirada melancólica, un caballero, guapo, vestido discretamente, con una pierna, por lo que se ve un inválido en cierto sentido, y para nosotros, la persona más interesante del grupo. Tiene una complexión cetrina, ojos finos y oscuros, suaves y penetrantes, y una expresión interesante en su rostro. No sabiendo nada de su pasado, hubiera dicho que era un filósofo, que vive en digno retiro –uno que ha probado el mundo y encontrado que todo es vanidad– uno que ha sufrido la ingratitud, y que, si fuera persuadido a salir de su retiro, lo haría sólo, como Cincinato, por el bien de la patria.[13]

El retrato de doña Fanny resalta el hecho de que nos hallamos ante un hombre que podía personificar el "principio de acción" y ser "un filósofo, que vive en digno retiro" al mismo tiempo. Los contemporáneos de Santa Anna coinciden en retratarle como un hombre cálido, de rostro inteligente, atractivo, seductor, "un alucinador de incautos". Sin embargo,

9 Olavarría y Ferrari, *Episodios históricos*, vol. 4, p. 1585.

10 Prieto, *Memorias de mis tiempos*, p. 39.

11 Poinsett, *Notes on Mexico*, p. 20.

12 Zavala, *Obras*, p. 113.

13 Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, p. 32.

no todos los adjetivos que se le atribuyen se complementan. Santa Anna fue llamado: valiente, ambicioso, pendenciero, impertérrito, fogoso, temerario, despótico, infatigable, caprichoso, generoso, ingrato, atolondrado, constante, sanguinario, bondadoso, intrépido, cobarde, leal, benemérito de la patria y traidor. Al decir del historiador Rafael F. Muñoz, era "sensual, jugador", y tenía un "temperamento tropical", por lo que podía pasar "de la más intensa actividad a la indolencia más completa", sin que por ello cayera en una flagrante contradicción.[14] La imagen que tenemos de él es por eso multifacética, compleja, enigmática, y en cierta manera, borrosa; es más un cuadro impresionista que una foto. Debido a esto, es estudiando sus placeres y pesares que esperamos obtener un retrato más definido.

Los placeres

Al centrarnos en los placeres de Santa Anna, deberíamos empezar considerando el afecto que sintió por su familia. Cuando pensamos en Santa Anna, tendemos a hacerlo como presidente o militar, y olvidamos el hecho de que estuvo menos tiempo en el palacio nacional que su rival, el general Anastasio Bustamante,[15] por preferir retirarse a Manga de Clavo en compañía de su esposa e hijos. Tal y como nos lo recuerda la historiadora Josefina Zoraida Vázquez, "siempre tuvo la peculiar conducta de actuar y luego retirarse [...] Desde que compró su hacienda de Manga de Clavo, usó la tactica eficaz de lograr un objetivo temporal y retirarse. Sólo regresaba [a la capital] cuando su instinto le decía que el momento era apropiado".[16] La familia representó para él uno de los aspectos más importantes de la vida. Tal y como lo constató en numerosas ocasiones, disfrutó, siempre que pudo, de dedicarse "a los adelantos de [su] hacienda de Manga de Clavo", gozando, siempre y cuando el país se entregara "al reposo [...] de ese bien, pidiendo por gracia que no se me interrumpiera con ningún llamado", "incorporado a mi familia en el recinto agradable de Manga de Clavo", "gustoso [entrado] a las ocupaciones del hogar doméstico".[17] A sus hijos, tanto legítimos como naturales, procuró ayudarles económicamente todo lo que pudo. A sus hermanos,[18] en particular a Manuel y a Francisca,

14 Muñoz, *Santa Anna*, p. 21.

15 Andrews, "The Political and".

16 Vázquez, *Don Antonio*, pp. 16-17.

17 Santa Anna, *Mi historia militar*, pp. 11, 14 y 21-22.

18 Por lo que se sabe, tuvo cuatro hermanas: Francisca, Merced, Guadalupe y Mariana y dos hermanos, Joaquín y Manuel.

los defendió y representó siempre que hizo falta. Como se verá más adelante, es interesante señalar que para sus hijos y sus hermanos, Santa Anna bien pudiera haber sido un buen padre y un buen hermano.

Sin embargo, antes de analizar las pistas que tenemos de su relación con ellos, merece resaltarse que, como hijo, Santa Anna sí fue conflictivo y "pendenciero".[19] Es obvio que rechazó la autoridad de su padre, el licenciado Antonio López de Santa Anna, al negarse a seguir una carrera de comerciante, optó por integrarse en el ejército como cadete. Cabría mencionar que Santa Anna no presenció las segundas nupcias de su padre, con Dolores Zanso Pintado, en 1818, y no sería descabellado sugerir que su relación no fue ideal.[20] Según el testamento de 1874, el padre de Santa Anna le cedió "el oficio público de Ayuntamiento más antiguo de aquella ciudad con un anexo [...] de hipotecas", pero poca cosa más.[21] Algunas fuentes sugieren que con quien se llevó bien fue con su madre, Manuela Pérez Lebrón, una mujer de la que se sabe poco, excepto que defendió a su vecina ante la Inquisición en 1809.[22] Fue ella quién usó sus contactos para que el general José García Dávila se hiciera el despistado y permitiera que Santa Anna ingresara como cadete caballero en las filas de la infantería fija de Veracruz aun cuando no tenía todavía la edad para hacerlo.[23]

No tenemos los suficientes datos como para ofrecer una interpretación psicológica y freudiana de Santa Anna con base en su relación con sus padres. Es posible, como han sugerido algunos biógrafos del caudillo, que su rechazo de la autoridad paterna sirviera de modelo para sus futuros problemas con sus superiores. Su relación intensa con el comandante español de la plaza de Veracruz, José García Dávila, a quien Santa Anna describió como una figura paterna,[24] y "que [le] quería como a un hijo",[25] réplica de su padre, ya que también acabó insubordinándose contra él en 1821, aunque fuera, en esta ocasión, por amor a la patria, sabiendo hacer compatibles, al decir de su panegirista José María Tornel, "los deberes del

19 El atributo de "pendenciero" se lo dio Francisco Lerdo de Tejada, que fue a la escuela con él. Citado en RIVERA CAMBAS, *Historia antigua*, vol. 2, p. 103.

20 COLE, "The early career", p. 31.

21 POTASH, "Testamentos", pp. 434-440. Para un estudio reciente sobre los testamentos de los presidentes del México independiente, véase ZÁRATE TOSCANO, "Los testamentos".

22 AGN, "Inquisición", vol. 1414, exp. 3, ff. 328-337: "Denuncia hecha con motivo de suponerse en ella que en casa de Da. Josefa Ximénez se profanó en un baile el Sto. Nombre de Dios (Xalapa, 1809)".

23 GONZÁLEZ PEDRERO, *País de un solo hombre*, vol. 1, p. 14; VALADÉS, *México, Santa Anna*, p. 35, y YÁÑEZ, *Santa Anna*, pp. 49-50.

24 Carta de Santa Anna al mariscal de campo José García Dávila, Cuartel Imperial sobre Veracruz, 30 de junio de 1821, impresa en *Sentimientos y heroísmo*, p. 2.

25 SANTA ANNA, *Mi historia militar*, p. 6.

ciudadano, con las obligaciones de un hijo".[26] Su relación con los gobiernos de la época sería sin duda una en la que si no estaba de acuerdo con ellos, no tendría inconveniente en rebelarse. Los días en que la autoridad del padre, del mandatario, del rey, era incontestable e incuestionable, definitivamente se habían acabado: un hecho que Santa Anna vivió en carne propia como hijo y como político-militar.

Su relación con sus hermanos, por otro lado, fue de estrechos vínculos y ayuda mutua. De hecho, si nos centramos en el caso de su relación con su hermana Francisca y su hermano Manuel, encontramos a un Santa Anna ávido por proteger a sus congéneres. Francisca nombró a Santa Anna apoderado suyo,[27] lo mantuvo informado de los acontecimientos en la capital,[28] y hasta pasó una temporada en la cárcel en 1832 por conspirar en favor suyo.[29] Santa Anna buscó, reiteradamente, maneras de recomendar a Manuel a las autoridades para que fuera promocionado[30] y, cuando fue apresado en 1827, acusado de conspirar contra el gobierno, lo defendió a rajatabla arriesgando ser acusado de insubordinación por Vicente Guerrero y de apoyar a los conspiradores escoceses de Veracruz.[31] Su relación con Francisca y Manuel podría verse replicada por la que mantuvo con el pueblo veracruzano en sí; una relación simbiótica, fraternal, de afecto y ayuda correspondidos.

Como marido, no fue tan terrible como nos lo presenta Enrique Serna en su novela *El seductor de la patria* (1999). Tanto en el caso de María Inés de la Paz García (1811-1844) como en el de Dolores Tosta (1828-1886), Santa Anna se casó con niñas de catorce años, de familias adineradas por razones de conveniencia.[32] No estuvo presente en ninguna de sus bodas,[33]

26 *Sentimientos y heroísmo*, p. 1. Para Tornel véanse Vázquez Mantecón, *La palabra del* y Fowler, *Tornel and Santa Anna*.

27 ANBUV, "Registro de instrumentos de este oficio público de la villa de Xalapa, para el año de 1820" (Xalapa). Poder, 15 de septiembre de 1820, ff. 177-178.

28 A manera de ejemplo, Santa Anna fue informado de los acontecimientos de la revuelta de la Acordada de 30 de noviembre de 1828, mientras se hallaba asediado en Oaxaca, por su hermana Francisca, quien le escribió una carta detallándole los pormenores del evento desde Puebla (Valadés, *México, Santa Anna*, p. 88).

29 Villavicencio y Varios Amigos de la Verdad, *Ya no muere*. Véase también: AGN, *Archivo de guerra*, vol. 484, exp. s./n., 1832, Comandancia general de México [4747]: Infidencia contra la Sra. Doña Francisca López de Santa Anna y socios.

30 *Gaceta del Gobierno de México*, 31 de diciembre de 1816 y 2 de enero de 1817.

31 AHSDN, exp. XI/481.3/336, ff. 192-195: Carta de Santa Anna a Vicente Guerrero, Veracruz, 30 de enero de 1827, y *Correo de la Federación Mexicana*, 11 de septiembre de 1827.

32 Sefchovich, *La suerte de*, pp. 87 y 89.

33 ANBUV, "Protocolo de instrumentos públicos que pasaron ante el escribano don José Ignacio Jiménez en 1825" (Xalapa). Poder, 10 de septiembre de 1825, ff. 288-289 y "Registro de instrumentos públicos. Año de 1844 (Xalapa)", Poder, 28 de septiembre de 1844, ff. 332-333.

y sus correrías e infidelidades fueron notorias. Sin embargo, aunque todo esto nos pudiera hacer pensar que ambas esposas tuvieron vidas trágicas y oprimidas, una vista aunque somera de algunos aspectos de su relación con ellas pudiera apuntar hacia una realidad distinta. En el caso de Inés, habría que resaltar que fue ella quien administró la hacienda Manga de Clavo, todas esas ocasiones en las que su marido se fue a la capital a hacer política o al campo de batalla a sacrificarse por la patria. Esto lo sabemos gracias al hallazgo de una carta de protesta de Santa Anna de 1829, y por un comentario que hizo en su segundo testamento de 1867. Cuando regresó a Manga de Clavo en febrero de 1829, tras haber estado en Oaxaca durante la revuelta que inició en Perote el 12 de septiembre de 1828, encontró que su enemigo personal, el general José Antonio Rincón, había expropriado su hacienda durante su ausencia, impidiendo que Inés la cuidara como era su costumbre: "resultando de este violento paso su desmejora y la pérdida de porción de ganado que es consiguiente al orden en que la han tenido durante mi ausencia, hasta el extremo de privarle a mi esposa la menor intervención".[34] En su testamento de 1867, señaló que Inés escogió por su cuenta permanecer en Manga de Clavo, cuidando de la hacienda, en vez de disfrutar de los placeres de la vida palaciega que le ofrecía la capital.[35] La prueba más contundente de que fue ella quien gestionó la hacienda es que tras su muerte, en 1844, Manga de Clavo, igual que las demás propiedades veracruzanas de Santa Anna, entró en un estado de abandono. Dolores, a diferencia de Inés, era una niña bien, capitalina, a quien el campo no le decía nada. Si Manga de Clavo hubiera sido administrada por los hijos políticos de Santa Anna, José de Arrillaga (casado con su hija natural Merced Santa Anna) y Francisco de Paula Castro (sobrino carnal suyo, casado con su hija legítima Guadalupe), antes de que Inés falleciera, tal y como se ocuparon de hacerlo a partir del primer exilio de Santa Anna de 1845, no se hubiera evidenciado un deterioro tan marcado.[36] Ya que Santa Anna no forzó a Dolores a acompañarle ni a sus haciendas en Veracruz ni cuando se fue al exilio en 1867, hemos de presumir que Inés vivió en Manga de Clavo porque ésta fue su elección.

La descripción que nos legó Fanny Calderón de la Barca, de Inés, confirma este concepto que planteo aquí de ella, como una mujer que disfrutó de su vida, cuidando a sus hijos y de la hacienda. Calderón de la

34 AHSDN, exp. XI/III/1-116 [1-15] vol. III, f. 545, Santa Anna al ministro de Guerra, Xalapa, 12 de febrero de 1829.

35 CALLCOTT, *Santa Anna*, p. 57.

36 FOWLER, "Las propiedades veracruzanas", pp. 81 y 86-87 y POTASH, "Testamentos", pp. 434, 438.

Barca la describió como "alta, delgada, y, a esa hora temprana de la mañana, vestida de muselina clara y blanca para recibirnos, con zapatos de satén blancos, y unos aretes de diamantes, un broche y anillos espléndidos. Es muy cortés, y nos presentó a su hija Guadalupe, una miniatura de su mamá, en rasgos y ropa". Ser la esposa de Santa Anna tenía sus conveniencias. Además de poder disfrutar de la libertad de no tener que contentar a su marido todas esas ocasiones que se ausentaba, Inés podía gozar de ciertos lujos. Podía lucir las últimas modas procedentes de París, dar órdenes a los oficiales que la acompañaban, y fumar un cigarrito cuando se le antojara: "después del desayuno, la señora mandó a un oficial para que le fuera buscar su cigarrera, de oro y con un cerrojo de diamantes [...], [y] encendió el suyo, un cigarrito pequeño de papel". La imagen de ella que nos presenta Calderón de la Barca no es la de una mujer oprimida, abandonada o maltratada. Merece señalarse también que, un par de semanas después de este encuentro, Inés le escribió una carta "muy cortés" a doña Fanny, celebrando haberla conocido, feliz de encargarse de las relaciones públicas de su marido.[37]

Nos queda también una carta afectuosa de Santa Anna, prisionero en Orazimba, Texas, en el otoño de 1836, en la que se dirige a ella repetidamente como "mi amada esposa", le avisa que su secretario Ramón Martínez Caro puede falsificar su firma, por lo que adoptará una nueva, y le encarece que cuide bien de los niños.[38] No es lo suficiente como para decir que la amaba, pero puede servirnos para recordarnos que la vida es mucho más compleja de lo que pueda sugerirse en un estudio como éste, y que cabe la posibilidad de que, como tantos hombres antes y después de él, Santa Anna fue capaz de querer a su esposa *y* serle infiel al mismo tiempo.

Con Dolores, encontramos a otra jovencita que, a pesar de haber sido forzada a casarse con un hombre que le llevaba más de 30 años, supo encontrar la manera de vivir donde ella quería, y que logró aprovecharse de sus circunstancias para disfrutar de una vida holgada y entretenida rodeada de lujo. A pesar de que para 1844 Santa Anna era el propietario de casi todas las tierras que iban del puerto de Veracruz hasta la ciudad de Xalapa, Dolores no tardó en regresar al jolgorio de la capital tras casarse con el caudillo. Se instaló en la casa que Santa Anna le compró en la calle Vergara núm. 6 (calle Bolívar hoy) y allí vivió hasta su muerte en 1886, evitando tener que acompañar a su esposo en los largos exilios que le fue-

37 CALDERÓN DE LA BARCA, *Life in Mexico*, pp. 32-33 y 124-125.

38 BLAC, W. B., Stephens Collection, WBS-2081, Santa Anna a Inés García, Orazimba, Texas, 25 de septiembre de 1836.

ron impuestos en las últimas décadas de su vida. Según el amigo de Santa Anna, el coronel Manuel María Giménez, Dolores disfrutó del haber de "dos buenas fincas en México y más de ciento cincuenta mil pesos en alhajas, debido todo a la generosidad de su esposo", quien además la proveyó con "una mesada de doscientos pesos por muchos años", entregándole "ocho mil pesos, en monedas de oro americanas, para sus gastos" cuando se regresó solo al exilio en 1864.[39] Tal y como la retrata la novelista e historiadora Sara Sefchovich, "a la señora le gustaban las fiestas y saraos y los organizaba a menudo, sin importarle lo que estuviera sucediendo en el país y sin detenerse en gastos. Las malas lenguas aseguran que incluso en los momentos en que había levantamientos contra su marido, ella seguía con lo suyo como si nada".[40]

Es cierto que podemos concluir que Dolores supo sacar el máximo provecho de su relación con su esposo, induciendo al coronel Giménez a llamarla "su mala estrella",[41] y que, consecuentemente, no fue oprimida ni maltratada por Santa Anna. Al decir de la historiadora Anne Staples, "La felicidad matrimonial de Dolores tal vez nunca se materializó, pero sus ingresos sí".[42] Sin embargo, existen datos que muestran que incluso entre Dolores y Santa Anna pudo haber afecto, y que debemos evitar interpretar su relación, sin hijos, como una alianza meramente financiera y estéril. El hecho de que Santa Anna no insistiera en que sus esposas lo acompañaran, fuera a la capital en el caso de Inés, o al exilio en el caso de Dolores, nos fuerza a verle como un marido relativamente liberal, que no creía en atar a sus compañeras a estar a su lado. Si había que sufrir la penalidad del exilio, no esperaba que Dolores la soportara con él. Por otro lado, tenemos dos instancias en las que Dolores hizo lo posible para mejorar las circunstancias de su marido. Cuando Santa Anna fue arrestado y procesado en 1867, Dolores fue a rogarle personalmente a Benito Juárez para que le perdonara la vida a su esposo.[43] Y cuando a la edad de ochenta años, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada le concedió el permiso de regresar a México, Dolores, aunque se negó a darle una mesada "pues no quería quedarse en chancletas por contribuir a los despilfarros de su esposo",[44] sí dejó que se instalara en su casa de la calle Vergara. Según algunas fuentes, llegó a

39 GIMÉNEZ, *Memorias del coronel*, pp. 398-399.

40 SEFCHOVICH, *La suerte de la*, pp. 90 y 92.

41 GIMÉNEZ, *Memorias del coronel*, p. 398.

42 STAPLES, "Las mujeres detrás". Staples ofrece un recuento pormenorizado de los bienes que acumuló Dolores Tosta a lo largo de su vida.

43 SANTA ANNA, *Mi historia militar*, pp. 69-70.

44 GIMÉNEZ, *Memorias del coronel*, p. 398.

sentir tal pena por su marido en los últimos años de su vida que contrató a gente "para que hiciera antesala y le dijera que el país lo necesitaba".[45]

Con sus hijos, tanto legítimos como naturales, las muestras de amor fueron de diversas maneras. Santa Anna demostró su afecto obsequiándoles tierras a sus hijos, permitiendo que sus hijos naturales llevaran su nombre, y cerciorándose de que no les faltara nada. Sus hijos le devolvieron su afecto, acompañándole en el exilio y defendiéndole en la arena pública. Santa Anna tuvo cuatro (quizá cinco) hijos legítimos con Inés García (Guadalupe, María del Carmen, Manuel y Antonio).[46] En el último testamento que elaboró (29 de octubre de 1874), Santa Anna reconoció a cuatro hijos naturales (Paula, Merced, Petra y José). El historiador Wilfrid Callcott dio con otro, llamado Pedro,[47] y mi investigación en los archivos regionales de Veracruz me llevó a hallar dos más: Ángel y Agustina Rosa López de Santa Anna.[48]

A su hija Guadalupe, nacida en 1829, le regaló una casa en Veracruz, en la calle del Vicario, núm. 692, cuyo importe ascendió a 6000 pesos, para mostrarle "el mucho amor que le profesa".[49] Después de que se casara con el hijo de su hermana Francisca (y su segundo marido, el licenciado José Agustín de Castro), Francisco de Paula Castro, Santa Anna cuidó de que Guadalupe y su marido vivieran de forma holgada, entregándoles 40000 pesos al contraer matrimonio,[50] dejando que se instalaran en el Encero.[51] A Francisco le demostró la confianza que tenía en él al nombrarle su apoderado general durante sus exilios.[52] Guadalupe y Francisco le correspondieron representándolo y defendiéndolo durante sus primeros exilios. También lo acompañaron en el extranjero, por algunas temporadas, a partir de 1864, y lo cuidaron cuando regresó a México en 1874, dándole una mesada de 150 pesos.[53]

45 SEFCHOVICH, *La suerte de la*, p. 92.

46 Antonio murió cuando tenía cinco años. Existió el rumor de que Inés tuvo un quinto hijo que por haber sido minusválido fue mantenido apartado y escondido en Manga de Clavo, porque a Santa Anna le daba vergüenza que lo vieran con él. CALLCOTT, *Santa Anna*, p. 57.

47 CALLCOTT, *Santa Anna*, p. 184.

48 FOWLER, "Las propiedades veracruzanas", p. 78.

49 AGNEV, "Protocolo de instrumentos públicos que han de otorgarse en este oficio de Cárdena que es a cargo del escribano nacional don Eduardo Fernández de Castro en este presente año de 1841", ff. 135-148: Escritura de venta de casa, Veracruz, 26 de junio de 1841, y ff. 150-153: "Donación graciosa", 7 de julio de 1841.

50 POTASH, "Testamentos", p. 435.

51 FOWLER, "Las propiedades veracruzanas", pp. 86-87.

52 ANBUV, "Registro de instrumentos públicos. Año de 1845", Arrendamiento, Xalapa, 20 de octubre de 1845, ff. 533-535. Éste es el primer documento que he hallado en el que Francisco de Paula Castro figura como apoderado del caudillo. No he encontrado el documento en el que le otorgó este poder general.

53 GIMÉNEZ, *Memorias del coronel*, p. 398.

Con su hija María del Carmen, nacida en 1834, fue igual de generoso. Una vez casada con Carlos Maillard, le entregó 50 000 pesos [54] y les regaló la hacienda de Boca del Monte.[55] María del Carmen, Carlos y su hija María Carolina Maillard López de Santa Anna sí acompañaron a Santa Anna a lo largo de sus numerosos exilios. Por lo que se sabe, María del Carmen murió en el extranjero, y cuando regresó Santa Anna a México, en 1874, lo hizo en compañía de Carlos y María Carolina. Con su hijo Manuel, nacido en 1838, fue igual de magnánimo, aunque no llegara a disfrutar de los lujos y la gloria de su padre de la misma manera. Para cuando Manuel cumplió los veintiún años, estaba acompañando a su padre en el exilio, y se pasaría la mayor parte de la vida siguiéndolo por Colombia, diversas islas caribeñas y Estados Unidos, sin llegar a gozar de todas las haciendas (Manga de Clavo, Paso de Varas, El Encero y Boca del Monte) que el gobierno de Benito Juárez le confiscó.[56]

Con sus hijos naturales también fue generoso. A modo de ejemplo, dejó que su hija Merced y su marido José Arrillaga vivieran en Manga de Clavo y, tras la muerte de Inés, apoderó a José para que fuera el administrador de esta hacienda y la de Paso de Varas.[57] A su hija natural, Agustina López de Santa Anna, la dejó vivir con su marido, el teniente coronel Pedro Pablo Cortez, en la hacienda de los Ojuelos, que compró en 1843.[58] A los cuatro hijos naturales que reconoció como suyos en su testamento de 1874 (Paula, Merced, Petra y el coronel José María López de Santa Anna) pidió que entraran en la herencia "con los derechos que les concede el Código Civil actualmente vigente".[59] Todos ellos, incluso los que no reconoció en el testamento, se mostraron fieles seguidores y defensores suyos. Su hijo el coronel Ángel López de Santa Anna lo cuidó y acompañó durante su breve visita a México en 1864, y durante el sucesivo exilio que padeció en Santo Tomás.[60] El coronel José María López de Santa Anna llegó incluso a rebelarse en Xalapa en 1844 para defender la causa de su padre, al saberse que en la capital había sido derrocado por la llamada Revolución de las Tres Horas (6 de diciembre de 1844).[61] La lealtad de

54 Potash, "Testamentos", p. 435.

55 Fowler, "Las propiedades veracruzanas", p. 87.

56 Potash, "Testamentos", p. 431.

57 Potash, "Testamentos" y Fowler, "Las propiedades veracruzanas", pp. 86-87.

58 Fowler, "Las propiedades veracruzanas", pp. 78-79.

59 Potash, "Testamentos", p. 439.

60 Giménez, *Memorias del coronel*, p. 347.

61 AHMX, "Libro de acuerdos del muy ilustre ayuntamiento de la ciudad de Jalapa" (1844), vol. 56, ff. 159-160, Actas de cabildo de 11 de diciembre de 1844.

sus hijos sugiere que no pudo haber sido un mal padre. Considerando los reveses que padeció, esa constancia por parte de sus hijos nos fuerza a contemplar a Santa Anna de otra manera y percibir un lado desconocido y a la vez intrigante de su carácter.

Entre los placeres favoritos de Santa Anna estaba predeciblemente el sexo. Su apetito sexual no pasó inadvertido entre sus contemporáneos. Como buen caudillo y machote mexicano que era, hubiera sido extraño descubrir que había llevado una vida de monogamia, ascetismo y castidad. No existen, sin embargo, datos concretos que nos ayuden a elaborar una narrativa de sus aventuras de adúltero promiscuo, sólo habladurías y cotilleos. De las amantes sabemos poco. Están los nombres de algunas de ellas: Nazaria Santos, Rafaela Morenza, María Cesárea y Amanda Sandoval.[62] El hecho de que reconociera a sus hijos como suyos y de que, como se ha visto, les diera tierras y trabajo, en algunos casos, hace pensar en la posibilidad de que las respetara, a su manera. Asumía cierta responsabilidad en el asunto. La lealtad que sus hijos naturales le mostraron también hace sospechar que no maltrató a sus madres. Es interesante insinuar, por lo tanto, que mantuvo a lo largo de su movida vida sexual una predisposición para afrontar las consecuencias de sus muchas canas al aire. Existen, de todas maneras, otras anécdotas picantes que nos lo muestran como un don Juan totalmente egoísta e inmoral. Según Manuel Villa-Amor, con tal de acostarse con una "virtuosa bejareña [...] [en 1836] dispuso llamar a la madre y tratar de un formal matrimonio con su bellísima hija". Tras hacer que un ayudante de campo se disfrazara de cura y poniendo a sus generales de testigos, Santa Anna hizo como que se casaba con la texana para conquistarla: "se cree la infeliz joven presidenta de la República, y de esta manera pierde su virginidad defendida con valor".[63]

Santa Anna logró establecer una serie de amistades duraderas, que aunque sufrieran algunos baches, periodos de distanciamiento, fueron caracterizadas por su resistencia a los embates de la política de la época. José María Tornel y Manuel María Giménez representan a dos compañeros de Santa Anna que se mantuvieron fieles a él, a pesar y por encima de sus reveses. Su relación fue, de todas maneras, una de intereses creados e interdependencia. La amistad y lealtad de Tornel fue repetidamente premiada con puestos en los gobiernos que erigió el caudillo. Se podría, por eso, hallar un paralelo aquí entre la naturaleza de sus amistades y la de

62 Sefchovich, *La suerte de la*, p. 88.

63 Villa-Amor, *Biografía del general*, p. 16.

los vínculos de padronazgo que estableció con sus seguidores, tanto en el ejército como en Veracruz.

La pasión más conocida de Santa Anna, en términos de pasatiempos, fueron los gallos de pelea. Calderón de la Barca fue una de varios visitantes extranjeros que quedó impresionada por su afición a los gallos. En particular, lo que encontró sobre todo impactante era "el cuidado especial" con que trataba el caudillo a sus gallos, su "recreación favorita".[64] El retrato que nos legó Waddy Thompson merece citarse por la manera en que se evidencia no sólo la dedicación que Santa Anna profesaba a sus gallos, sino también porque nos ofrece un ejemplo de la clase de detalles que tenía con la gente (algo que de por sí formaba parte, sin duda, de su carisma):

> Cuando lo visité por primera vez en el Encerro [sic], estaba examinando a sus gallos [...] iba de corral en corral examinando [detenidamente] a cada pájaro, dando instrucciones [detalladas] sobre lo que se les debía dar de comer; unos más, otros menos. Había uno verdaderamente hermoso, del color de la perdiz, sólo que las plumas tenían las puntas negras, más que amarillas o blancas [...] Me preguntó si teníamos gallos así en nuestro país, y cuando le dije que no, me contestó que si ese ganaba me lo haría enviar, y fue el único de quince de ellos que no perdió su pelea; y [...], cuando volví a Nueva York, me encontré al gallo esperándome.[65]

Guillermo Prieto provee uno de los retratos más memorables de cómo gozaba Santa Anna durante las peleas de gallos que se celebraban en la famosa fiesta de San Agustín de las Cuevas (Tlalpan):

> Santa Anna era el alma de este emporio del desbarajuste y de la licenciatura. Era de verlo en la partida, rodeado de los potentados del agio, *dibujando* el albur, tomando del dinero ajeno, confundido con empleados de tres al cuarto y aun de oficiales subalternos; pedía y no pagaba, se le celebraban como gracias trampas indignas, y cuando se creía que languidecía el juego, el bello sexo concedía sus sonrisas y acompañaba a Birján en sus torerías.[66]

De la misma forma que a Santa Anna le encantaba jugar a los gallos y apostar, varias fuentes nos llevan a entender que también tuvo debilidad por los juegos de cartas. Según el historiador José C. Valadés, Santa Anna escandalizó al vecindario de San Luis Potosí durante su tormentosa estancia de 1823, jugando a las cartas todas las noches con Ignacio López Rayón

64 Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, p. 33.

65 Thompson, *Recollections of Mexico*, p. 231.

66 Prieto, *Memorias de mis tiempos*, p. 233.

y José María Bárcena (y seduciendo "indiscretamente" a las mujeres de la ciudad).[67] En 1813, tras la batalla de Medina, en Texas, estuvo a punto de ser procesado por robar fondos del ejército, al haber falsificado las firmas de sus superiores en un intento de sacar los recursos necesarios para cubrir una deuda astronómica, contraída durante un juego de cartas.[68] Este afán ludópata de Santa Anna, con su correspondiente fe en el azar, dispuesto a jugárselo todo en una mano sin saber a ciencia cierta las cartas del contrincante, pudiera verse como una característica suya en el contexto de la guerra, cuando algunas de las decisiones estratégicas que tomó parecieran haber sido tomadas de la misma manera arriesgada, al lograr en algunos casos, como en 1829 o 1838, victorias espectaculares (aunque costosas en términos de vidas humanas), y derrotas desastrosas en otras.

Como buen veracruzano, entre los placeres de Santa Anna también se evidencia el gusto por la buena comida. Según Prieto, "No era gastrónomo, ni menos glotón Santa Anna; pero como gran parte de los veracruzanos, afecto a la buena mesa, a hablar de guisos delicados, a encarecer los preparativos del ostión. Del robalo de manteca, del pulpo y del cazón a la yucateca".[69] Calderón de la Barca tuvo el placer de desayunar en Manga de Clavo y coincide con Prieto en resaltar que al caudillo le gustaba una mesa bien servida: "[la comida] fue muy fina, consistiendo de innumerables platos españoles, carnes y legumbres, pescado y aves, fruta y dulces, todo servido en porcelana blanca y dorada francesa, con café, vinos, etc.".[70] Sin embargo, aunque vemos en su amor por la comida y el sexo un carácter sensual y epicúreo, Santa Anna evitó los excesos. Paradójicamente, el hombre que era capaz de arriesgarlo todo en una apuesta, no era bebedor. Las menciones que hay de Santa Anna tomando vino siempre resaltan su moderación.[71] A diferencia del general Mariano Paredes y Arrillaga, que tuvo varios lances funestos a causa de estar borracho,[72] Santa Anna bebía, tal y como nos lo recomiendan los anuncios de cerveza mexicana de hoy en día, "sin exceso". Lo mismo puede decirse del opio. Las pocas instancias en las que se sabe que Santa Anna consumió opio fue en momentos de crisis, como durante su cautiverio texano, o para superar el malestar que le

67 Valadés, *México, Santa Anna*, p. 67.

68 BLAC, Latin American Manuscripts, núm. 1685 [G 387]: "Documento precioso para la biografía del general Santa Anna"; Callcott, *Santa Anna*, pp. 12 y 17, y González Pedrero, *País de un solo hombre*, p. 37.

69 Prieto, *Memorias de mis tiempos*, p. 39.

70 Calderón de la Barca, *Life in Mexico*, pp. 32, 33 y 124-125.

71 Aviraneta e Ibargoyen, *Mis memorias íntimas*, p. 218.

72 Costeloe, "Los generales".

causaba el dolor del muñón de su pierna amputada.[73] No era, por tanto, ni borracho ni drogadicto. Sabemos que fumaba, y también que mascaba chicle.[74] Sin embargo no fue un hombre que se excediera en el gozo de sus vicios, lo que, de alguna manera, choca con esa otra visión que tenemos de él como jugador.

Todo parece indicar que tampoco fue muy aficionado a la lectura ni a la música. Aunque Rafael F. Muñoz cree que dedicó algunos de los años que pasó en Veracruz bajo la tutela de José García Dávila leyendo a Julio César entre otros autores de la antigua Roma, dicha suposición, basada en las alusiones clásicas que incluyó en algunos de sus discursos, no pareciera ser cierta.[75] Si hubo alusiones romanas en algunos de sus panfletos, eso se debió al influjo del escritor fantasma de varios de ellos, el literato José María Tornel [autor de una obra de teatro neoclásica: *La muerte de Cicerón* (1841)]. Según Prieto, era "iliterato de todo punto hasta el extremo de empedrar de barbarismos su lenguaje y sin más lectura que la de la *Casandra*".[76] Lo mismo puede decirse de sus gustos musicales, aunque acudiera a la representación de varias óperas de Guiseppe Verdi y Vincenzo Bellini durante su dictadura de 1853-1855.[77]

Aun así, y con todo esto dicho, no deja de ser curioso que en todos sus testamentos insistiera en asignar un peso de plata "para la creación de Bibliotecas públicas".[78] Es más, fue él quien estipuló que así lo hicieran todos en la manda forzosa y obligatoria del 18 de agosto de 1843.[79] Aunque no fuera un ávido lector, siempre es posible que tuviera momentos en que deseara haber sido erudito como su amigo Tornel, instruido como los licenciados, letrados e intelectuales que poblaban los pasillos del Palacio Nacional. Tal y como les constató a los yucatecos en 1824, "Acostumbrado solamente a dirigir masas de soldados, ignoró la ciencia de los políticos y los hombres de estado".[80]

Para completar este esbozo de los placeres de Santa Anna, y para contrastar con los gustos más sensuales del caudillo, es necesario resaltar su pasión por la guerra. Como tantos otros veteranos, Santa Anna quedó

73 HANIGHEN, *Santa Anna*, p. 131 y YÁÑEZ, *Santa Anna*, p. 57.

74 VÁZQUEZ, *Don Antonio*, p. 36.

75 MUÑOZ, *Santa Anna*, p. 23.

76 PRIETO, *Memorias de mis tiempos*, p. 39.

77 VÁZQUEZ MANTECÓN, *Santa Anna y la encrucijada*, pp. 53 y 108-110.

78 POTASH, "Testamentos", pp. 431 y 434.

79 Agradezco a Verónica Zárate Toscano haberme facilitado este dato. Comunicación personal, 15 de febrero de 2005. Véase ZÁRATE TOSCANO, *Los nobles*, p. 184.

80 Citado en MENÉNDEZ, *La huella del*, pp. 55-57.

enganchado a la borrachera violenta del fragor de la batalla. Una vez que vivió las emociones fuertes de la batalla, se convirtió en un adicto a la excitación de la contienda. Para aquellos de nosotros que no hemos participado en ningún combate de primera mano, es difícil entender que para muchos militares existe un placer oscuro, profundo, retorcido y trepidante en matar y desafiar a la muerte. Es evidente que Santa Anna estuvo sobradamente dispuesto a luchar siempre que pudo. En sus propias palabras, sentía que le "correspondía el honor de mandar la vanguardia de los defensores de la nacionalidad mexicana"; deseaba en su "edad ardiente [...] ser el primero que saliera a la defensa de la Independencia, del honor y de los derechos de la nación [...] prefiriendo los azares de la guerra a la vida seductora y codiciada del Palacio".[81] Prieto nos lo describe durante la defensa de la capital en 1847:

> [...] se le veía constantemente atravesar la calzada, ya ordenando una marcha, ya reconociendo lugares peligrosísimos, con valor temerario; ya riñendo a unos arrieros, ya dando gritos y emprendiendo campaña con unos carreros, ya en fin, dando acuerdos o conferencias, con interrupciones, con algunos jefes y empleados.[82]

Una temporada de trabajo en el Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional sirve para confirmar el hecho contundente de que Santa Anna se pasó buena parte de las primeras décadas nacionales librando batallas, ora sublevándose contra el gobierno, ora apagando revoluciones, ora enfrentando a ejércitos extranjeros. Santa Anna era, por tanto, feliz en la compañía de sus esposas y de sus hijos, retirado en su hacienda, cuidando a sus gallos de pelea, meditando sobre las necesidades de la patria, haciendo el amor con sus amantes, degustando un buen plato de huachinango a la veracruzana, mascando chicle, jugando a las cartas, y, también, al frente de sus tropas asaltando una fortificación enemiga, tomándola a viva fuerza.

Los pesares

Los pesares que más le afectaron fueron los cautiverios a que fue sometido, los exilios a que fue condenado, las heridas que padeció a resultas de la

81 Santa Anna, *Mi historia militar*, pp. 12 y 18.

82 Prieto, *Memorias de mis tiempos*, p. 270.

guerra, las enfermedades que sufrió, y, sobre todo, el desprestigio que tuvo que soportar por cerca de 20 años, tras partir al exilio en 1855. En lo que concierne a sus numerosos cautiverios, habría que resaltar que los soportó con dignidad. A manera de ejemplo, podemos estudiar las cartas que escribió desde sus celdas correspondientes, hecho preso en Texas (1836), Perote (1845) y en San Juan de Ulúa (1867).

El cautiverio texano fue particularmente duro. Aparte de que tuvo que llevar grillos y aguantar el odio visceral de sus centinelas, estuvo a punto de ser asesinado en más de una ocasión. Como ejemplo de la dignidad con que enfrentó esta penalidad, está el relato que hizo Santa Anna posteriormente de su expedición desgraciada:

> Sufrí ser expuesto a la expectación y los cobardes insultos de aquella soldadesca: sufrí una prisión estrechamente vigilada: sufrí que los más exaltados, los prisioneros de Goliad que se escaparon fuesen mis centinelas; que se sucediesen unos a otros los proyectos de asesinarme; que se me aherrojase con una pesada barra de grillos, y sufrí, en fin, que en 30 de junio se me mandara marchar a Goliad, a ser fusilado en el lugar en que Fanning y los suyos lo fueron. Veía acercarse la muerte sin sentimiento: el único que, mezclado con el dolor de abandonar a mi esposa y mis hijos, en aquellos momentos me ocupaba, era el de que México no fuese feliz.[83]

Por si tenemos la tentación de no fiarnos de las palabras de Santa Anna, Mariano Garfias, un testigo presencial de su cautiverio texano, constató que lo halló "conservando toda su serenidad con la fortitud de ánimo que le es característica".[84]

En las cartas de protesta que datan de su cautiverio en enero de 1845, hecho preso en Xico, trasladado posteriormente a Xalapa y después a Perote, es posible percibir esa serenidad de la que habló Garfias en junio de 1836. También nos permiten apreciar que si bien gozó de placeres exclusivos como primer mandatario de la República, tuvo que sufrir severas penalidades:

> El cuarto de mi habitación presenta un vivac, teniendo centinelas hasta cerca de mi cama, y un oficial presente que no me dan libertad ni para mis necesidades más precisas. [...] Este proceder ni es noble ni decente, y yo habría preferido la muerte a tanto ultraje. Por último no tengo un criado que me sirva; no puedo dormir por el ruido imprudente de los centinelas ni ser visitado de mis amigos;

83 Santa Anna, *Manifiesto que*, en García, *Documentos*, p.146.

84 AHSDN, exp. XI/III/1-116 [1-15], vol. III, f. 643, Mariano Garfias al ministro de Guerra, Matamoros, 16 de junio de 1836.

y mi situación es peor de la que guardé cuando me encontraba prisionero entre los aventureros de Tejas. Al pueblo se le ha dicho que soy un tirano; pero nunca he ejercido actos semejantes con ningún ciudadano.[85]

En 1867, volvería a sufrir la ignominia del cautiverio, con el añadido doloroso de que se le acusaba de infidencia. Su predisposición a morir antes que perder su dignidad volvió a hacerse presente. Manuel Santibáñez, encargado de la comandancia de Ulúa, informó a sus superiores que Santa Anna "carece enteramente de recursos para satisfacer sus gastos de alimentos y que, si no se le suplen éstos, pagándolos cuando tenga oportunidad, perecerá, a lo que está resuelto".[86]

Ante el dolor físico, y en particular el malestar que le causaron la pierna izquierda, que le fue mutilada, y el dedo de la mano derecha, que le quedó maltrecho, mostró una estoica resignación espartana, muy parecida a la que adoptó como prisionero. Según su hoja de servicios, en la acción de Veracruz del 5 de diciembre de 1838: "en los momentos que se apoderaba de la pieza con que le hacían fuego, la metralla le ocasionó la fatal desgracia de salir gravemente herido de la pierna izquierda, que al fin le fue amputada y el dedo de una mano".[87] Sólo siete días después de que le amputaran estos miembros, escribía:

El día 6 del corriente sufrí la amputación de la pierna izquierda que la metralla del cañón enemigo me hizo pedazos, y en el día me encuentro fuera de peligro según la opinión de los facultativos. [...] Así mismo he experimentado un alivio considerable en la mano derecha que la metralla me hirió también [...] aunque con media pierna menos continuaré sirviendo en cuanto me sea posible en los sucesivos acontecimientos de la Guerra declarada con la Francia.[88]

Años más tarde reconocería que "frecuentemente se renueva la herida que sufrí peleando en Veracruz contra los franceses",[89] pero no dejó que la mutilación le impidiera montar a caballo o volver al fragor de la guerra, lo que hizo hasta su ataque a Acapulco de 1854.

85 AHSDN, exp. XI/III/I-116 [1-15], vol. IV, ff. 941-946, Santa Anna a ministro de Guerra, Xalapa, 16 de enero de 1845.

86 Informe de Manuel Santibáñez, Ulúa, 4 de agosto de 1867, en *Proceso*, 1926, p. 80.

87 AHSDN, exp. XI/III/I-116 [1-15], vol. I, ff. 17-19: "Hoja de servicios de Santa Anna", fin de diciembre de 1858 (firmado por José María de la Cadena, 15 de junio de 1859).

88 AHSDN, exp. XI/481.3/1287, ff. 1-2: Santa Anna al ministro de Guerra, Cuartel general en los Pocitos, 13 de diciembre de 1838.

89 SANTA ANNA, *Manifiesto del*, en GARCÍA, *Documentos*, p. 208.

Enfermedades pareciera que padeció muchas. Por ejemplo, en 1823, tuvo una crisis nerviosa que empeoró debido al clima de la Ciudad de México: "a resultas de los últimos padecimientos por la libertad de la patria se encuentra padeciendo de los nervios, de tal modo, que hay días que enteramente no puede dar paso aumentándosele semejante mal con los fríos y humedades de este suelo".[90] Sin embargo, vivió 30 años más que la mayoría de sus contemporáneos, pues llegó a cumplir 82 años. Teniendo en cuenta que casi todos sus bajones coincidieron con momentos críticos en el ámbito político de la nación, la tentación sería decir que sus enfermedades fueron excusas y argucias que manipuló para no tener que realizar tareas que le desagradaban, en contextos comprometidos. Dicho de otra manera, aunque existen numerosos documentos sobre sus enfermedades, hay fundamentos para pensar que en realidad Santa Anna tuvo una constitución fuerte y saludable. Esto lo demuestra el hecho de que, cuando regresó a México en 1874, aunque se había vuelto medio ciego y le era difícil reconocer a las personas, según el coronel Manuel María Giménez, "su salud era enteramente perfecta".[91]

Si hubo un pesar que le dolió a Santa Anna más que ningún otro fue el desprestigio. Nunca pudo tolerar que se le criticara en la prensa y de mayor, se dedicó a escribir sus memorias con la obsesión de esclarecer su nombre y su reputación, indignado de que no se le reconocieran sus méritos como patriota y héroe nacional. En una protesta que escribió en Nassau, el 23 de noviembre de 1870, decía:

> Por mi patria he perdido un miembro importante de mi cuerpo, luchando contra invasores extranjeros: su fértil y hermoso suelo he regado con mi sudor y mi sangre, vigorizándolo al mismo tiempo con equitativas leyes; y sosteniéndolo incólume con un brillante ejército –hechura enteramente mía– digno de haber figurado en la nación más culta del mundo civilizado. El nombre de Santa Anna oíase siempre cuando la patria se hallaba en peligro [...] Mi voz entonces se confundía con el estruendo de los cañones: allí donde teníase que arrostrar la muerte para salvarla allí estaba yo [...] Mi patria siempre ha sido mi ídolo; y sus soldados mis hermanos [...] ¡y ese mandarín [Juárez] sin antecedentes me califica de infidente! [...] ¡Infidente! ¡Yo el caudillo decano de la República! [...] que consolidó la independencia en las riberas del Pánuco tan gloriosamente [...] que en Veracruz rechazó e hizo reembarcar a los franceses, perdiendo en la memorable jornada su pierna izquierda [...] que se batió con

90 AHSDN, exp. XI/III/1-116 [1-15], vol. II, f. 277, Santa Anna al ministro de Guerra, México, 4 de diciembre de 1823.

91 GIMÉNEZ, *Memorias del coronel*, p. 397.

constancia en los campos de la Angostura, Cerro Gordo y Valle de México improvisando ejércitos [...] ¡Horrible sarcasmo![92]

En 1874, preso de la amargura, llegó a desear haber muerto en la batalla de Veracruz de 1838. Hubiera muerto entonces "con gloria". Y decía, "¡Ah! Cuántas veces he deplorado con amargura en el corazón que la Majestad Divina no se dignara acoger aquellos humildes ruegos [...] ¡Arcanos incomprensibles! [...] Mi enojosa vida se conserva, y los nueve individuos heridos conmigo fallecieron en poco tiempo, y fallecieron alternativamente los cinco cirujanos que me operaron, y no confiaban en mi curación".[93] No fue la primera vez que se le antojó la idea de que si hubiera muerto, sus contemporáneos lo hubieran contemplado de otra manera. En 1837, decía, refiriéndose al desastre de San Jacinto: "no habiendo sido un héroe trágico en la desgracia, se me califica de traidor".[94] Su incomprensión y la ofensa que le causó la acusación de traición de Ramón Gamboa, de 1847, queda reflejado en sus *Memorias*: "¡acusaciones de traición contra el caudillo único que de un extremo a otro de la República peleaba resuelto, sacrificándolo todo!"[95] Su último testamento es, al decir del historiador Robert A. Potash, "el repudio de un individuo envejecido a las imputaciones contra su carácter".[96] Contiene, de todas maneras, un comentario trágico: "todo el tiempo de mi vida presté servicios a mi patria, derramé mi sangre en honor de la República y [...] no me animó otro deseo que el de hacer la felicidad de los mexicanos, no habiéndolo logrado, por que el Hacedor Supremo, a otra persona tendría predestinada para ello".[97] Este fue, sin lugar a dudas, el peor pesar de Santa Anna: el que durante 20 largos años se le acusara de traición, y que no se le reconocieran las numerosas campañas que lideró por la patria ni los avances que promovió como presidente de la República.[98] Para alguien que, en 1838, convencido de que estaba a punto de morir, pedía que "los mexicanos todos, olvidando mis errores políticos, no me nieguen el único título que quiero donar a mis

92 Incluido en SANTA ANNA, *Mi historia militar*, pp. 76-77.

93 SANTA ANNA, *Mi historia militar*, pp. 24-25.

94 SANTA ANNA, *Manifiesto que*, en GARCÍA, *Documentos*, p. 141.

95 SANTA ANNA, *Mi historia militar*, p. 37.

96 POTASH, "Testamentos", p. 429.

97 POTASH, "Testamentos", pp. 438-439.

98 No debemos olvidar que durante tres décadas, y en particular a partir de la victoria de Tampico del 11 de septiembre de 1829, a Santa Anna se le festejó como a ningún otro mandatario mexicano, y que gozó de un prestigio que ningún otro militar de su generación logró disfrutar. Véanse FOWLER, "Fiestas santanistas" y ZÁRATE TOSCANO, "Héroes y fiestas".

hijos: *el de Buen Mexicano*",[99] no pudo haber habido peor castigo, o peor pesar, que sufrir 20 años de desprestigio y exilio, teniendo que arrastrar la dura imputación de haber sido un traidor.

Conclusión

Tras haber estudiado la manera en que fue retratado por sus contemporáneos, las relaciones íntimas que tuvo con diferentes miembros de su familia, sus placeres y sus pesares, no es necesariamente más fácil ofrecer una visión o interpretación definitiva y contundente de cómo era Santa Anna como persona. Podía aparentar ser melancólico con sus ojos penetrantes, de apariencia filosófica, y a la vez era capaz de ser el alma de la fiesta de San Agustín de las Cuevas, el rey del palenque. Era un jugador voraz, capaz de arriesgarlo todo por una apuesta, y sin embargo, un bebedor comedido, que no abusaba del alcohol. Fue un hijo desobediente, pero un padre protector y bondadoso. Fue un adúltero consumado y a la vez mantuvo una relación cordial y respetuosa con sus dos esposas.[100] Fue cruel con algunas de las mujeres que sedujo, pero estuvo dispuesto a reconocer a sus hijos naturales y a apoyarlos. Disfrutó de placeres sensuales como la buena comida y de las emociones fuertes que halló en el fragor de la guerra. Fue orgulloso y ambicioso, pero dejó que sus esposas determinaran dónde iban a vivir, y no sintió la necesidad de arrastrar consigo a su segunda mujer al exilio. Tuvo un sentido arraigado del honor, de la dignidad y de su función heroica en la historia, y padeció el pesar de que no se le reconocieran sus sacrificios y sus servicios patrióticos durante las últimas décadas de su vida. Su carácter fue multifacético, paradójico, complejo y fluido, reflejando, de esta manera, la misma complejidad de la política de la época en que le tocó vivir.

Si hay una conclusión pertinente que podamos sacar de esta investigación es que nos fuerza a aceptar que cualquier sentencia simplista que podamos plantear en torno a la manera de ser de Santa Anna será incompleta y desatinada. El hombre que protagonizó algunas de las victorias y derrotas militares más sonadas del México independiente, el hombre que presidió la República en seis ocasiones distintas, entre 1833 y 1855, pudo ser, al decir del historiador porfiriano Justo Sierra, "malísimo general

99 *Diario del Gobierno*, 8 de diciembre de 1838.

100 Para un estudio sobre las relaciones que mantuvo Santa Anna con sus dos esposas, véase Fowler, "All the President's Women".

[...], un excelente soldado, muy bravo y muy sufrido",[101] pero también fue muchas cosas más. Es necesario reconocer que no podemos continuar proyectando una interpretación simplista de Santa Anna si queremos entender quién fue de verdad y el impacto que tuvo en el México de las primeras décadas nacionales. Para desentrañar y comprender el porqué y para qué del acontecer histórico del México decimonónico, debemos partir de una noción inicial que acepta que la realidad no es maniquea, que las personas somos multifacéticas y difíciles de encasillar, y que de la misma manera que no todos los héroes de bronce fueron virtuosos, no todos los llamados vendepatrias y traidores fueron hijos de Satanás. Se hace cada vez más difícil dictar sentencia; algo que, a decir verdad, es probablemente un paso positivo en cualquier intento de dar coherencia y significado al mundo relativo y complejo que habitamos.

Siglas y referencias

AGN	Archivo General de la Nación.
AGNEV	Archivo General de Notarías del Estado de Veracruz.
AHMX	Archivo Histórico Municipal del Honorable Ayuntamiento de Xalapa.
AHSDN	Archivo Histórico de la Secretaría de la Defensa Nacional.
AMGCV	Archivo Misceláneo General de la Catedral de Veracruz.
ANBUV	Archivo Notarial de la Biblioteca de la Universidad Veracruzana.
BLAC	Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin.

Correo de la Federación Mexicana, 1827.
Diario del Gobierno, 1838.
Gaceta del Gobierno de México, 1816-1817.

Amaya, Juan Gualberto

Santa Anna no fue un traidor: 'Federalismo' y 'Centralismo', depuraciones y refutaciones históricas, 1831 a 1855, México, Editora Impresora Cicerón, 1952.

101 Citado en Vázquez, *Don Antonio*, p. 38.

ANDREWS, Catherine

"The Political and Military Career of General Anastasio Bustamante (1780-1853)", tesis de doctorado inédita, Universidad de Saint Andrews, 2001.

AVIRANETA E IBARGOYEN, Eugenio de

Mis memorias íntimas o apuntes para la historia de los últimos sucesos ocurridos en la emancipación de la Nueva España, 1825-1829, México, Moderna Librería Religiosa de José L. Vallejo, 1906.

BLANCO MOHENO, Roberto

Iturbide y Santa Anna. Los años terribles de la infancia nacional, México, Diana, 1991.

CALDERÓN DE LA BARCA, Frances

Life in Mexico, Londres, Century, 1987.

CALLCOTT, W. H.

Santa Anna: The Story of an Enigma Who Once Was Mexico, Hamden, CT, Archon Books, 1964.

COLE, David A.

"The Early Career of Antonio Lopez de Santa Anna", tesis de doctorado inédita, Christ Church, Universidad de Oxford, 1977.

COSTELOE, Michael P.

"Los generales Santa Anna y Paredes y Arrillaga en México, 1841-1843: rivales por el poder o una copa más", *Historia Mexicana,* vol. XXXIX: 2 (154) (oct.-dic., 1989), pp. 417-440.

DÍAZ DÍAZ, Fernando

Caudillos y caciques. Antonio López de Santa Anna y Juan Álvarez, México, El Colegio de México, 1972.

FLORES MENA, Carmen

El general don Antonio López de Santa Anna (1810-1833), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1950.

FOWLER, Will

"Las propiedades veracruzanas de Santa Anna", *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia,* vol. XLIII, 2000, pp. 63-92.

Tornel and Santa Anna. The Writer and the Caudillo (Mexico, 1795-1853), Westport, CT, Greenwood Press, 2000.

"Fiestas santanistas: la celebración de Santa Anna en la villa de Xalapa, 1821-1855", *Historia Mexicana,* vol. LII: 2 (206) (oct.-dic. 2002), pp. 391-447.

"All the President's Women: The Wives of General Antonio Lopez de Santa Anna in 19th Century Mexico", *Feminist Review* 79, 2005, pp. 52-68.

FUENTES MARES, José

Santa Anna: Aurora y ocaso de un comediante, México, Jus, 1956.

GARCÍA, Genaro (ed.)

Documentos inéditos o muy raros para la historia de México, vol. 59, México, Porrúa, 1991.

GIMÉNEZ, Manuel María

Memorias del coronel Manuel María Giménez ayudante de campo del general Santa Anna 1798-1878, en Genaro GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, vol. 59, México, Porrúa, 1991.

GONZÁLEZ PEDRERO, Enrique

País de un solo hombre: el México de Santa Anna, vol. 1, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

País de un solo hombre: el México de Santa Anna, vol. 2, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

HANIGHEN, Frank C.

Santa Anna: The Napoleon of the West, Nueva York, Coward-McCann, 1934.

JOHNSON, Richard A.

The Mexican Revolution of Ayutla, 1854-1855. An Analysis of the Evolution and Destruction of Santa Anna's Last Dictatorship, Westport, CT, Greenwood Press, 1974.

JONES, JR., Oakah L.

Santa Anna, Nueva York, Twayne Publishers, 1968.

LABASTIDA, Horacio

"Niños héroes", *La Jornada*, 26 de septiembre de 1977.

MENÉNDEZ, Carlos R.

La huella del general Don Antonio López de Santa Anna en Yucatán, Mérida, Compañía Tipográfica Yucateca, s. f.

MUÑOZ, Rafael F.

Santa Anna. El dictador resplandeciente, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

OLAVARRÍA Y FERRARI, Enrique

Episodios históricos mexicanos, vol. 4, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

PASQUEL, Leonardo

Antonio López de Santa Anna, México, Instituto de Lexicología, 1990.

POINSETT, Joel Roberts

Notes on Mexico, made in the autumn of 1822. Accompanied by an historical sketch of the revolution and translations of oficial reports on the present state of the country, Londres, Shacknell y Arrowsmith, 1825.

POTASH, Robert A.

"Testamentos de Santa Anna", *Historia Mexicana,* vol. XIII: 3 (51) (ene.-mar., 1964), pp. 428-440.

PRIETO, Guillermo

Memorias de mis tiempos, México, Porrúa, 1996.

Proceso

Proceso del Ex general Antonio López de Santa Anna, acusándole de infidencia de la patria, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1926.

RIVERA CAMBAS, Manuel

Antonio López de Santa Anna, México, Citlaltépetl, 1958.

Historia antigua y moderna de Xalapa y de las revoluciones del Estado de Veracruz, vol. II, México, Citlaltépetl, 1959.

SANTA ANNA, Antonio López de

Manifiesto que de sus operaciones en la campaña de Tejas y en su cautiverio dirige a sus conciudadanos el general Antonio López de Santa Anna, Veracruz, Imp. Liberal, 1837, en GARCÍA (ed.), 1991.

Manifiesto del general de división, benemérito de la patria, Antonio López de Santa Anna, a sus conciudadanos, México, Imp. de Navarro, 1848, en GARCÍA (ed.), 1991.

Mi historia militar y política, 1810-1874. Memorias inéditas, en Genaro GARCÍA (ed.), *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México,* vol. 59, México, Porrúa, 1991.

SCHEINA, Robert L.

Santa Anna. A Curse upon Mexico, Washington, D. C., Brassey's, 2002.

SEFCHOVICH, Sara

La suerte de la consorte, México, Océano, 2002.

Sentimientos

Sentimientos y heroísmo del general de la provincia de Veracruz, Puebla, Imp. de Pedro de la Rosa, 1821.

STAPLES, Anne

"Las mujeres detrás de la silla presidencial mexicana en el siglo XIX", en Will FOWLER (ed.), *Presidentes mexicanos (1824-1911),* México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 2004, vol. I, pp. 139-169.

THOMPSON, Waddy

Recollections of Mexico, Nueva York, Putnam & Wiley, 1847.

TRUEBA, Alfonso

Santa Anna, México, Jus, 1958.

VALADÉS, José C.

México, Santa Anna y la guerra de Texas, México, Porrúa, 1979.

VÁZQUEZ, Josefina Zoraida

Don Antonio López de Santa Anna. Mito y enigma, México, Condumex, 1987.

VÁZQUEZ MANTECÓN, María del Carmen

Santa Anna y la encrucijada del Estado. La dictadura (1853-1855), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

La palabra del poder. Vida pública de José María Tornel (1795-1853), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

"Santa Anna y su guerra con los angloamericanos. Las versiones de una polémica", *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México,* n. 22, julio-diciembre de 2001, pp. 23-52.

VERAZA URTUZUÁSTEGUI, Jorge

Perfil del traidor. Santa Anna en la historiografía y en el sentido común, México, Itaca, 2001.

VILLA-AMOR, Manuel

Biografía del general Santa-Anna, aumentada con la segunda parte, México, Imp. de Vicente G. Torres, 1857.

VILLAVICENCIO, Pablo y VARIOS AMIGOS DE LA VERDAD

Ya no muere fusilada, Doña Francisca Santa Anna, México, Imp. Liberal, 1832.

YÁÑEZ, Agustín

Santa Anna. Espectro de una sociedad, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ZÁRATE TOSCANO, Verónica

Los nobles ante la muerte en México. Actitudes, ceremonias y memoria, 1750-1850, México, El Colegio de México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2000.

"Los testamentos de los presidentes del siglo XIX", en Luis JÁUREGUI y José Antonio SERRANO ORTEGA (coords.), *Historia y nación. II. Política y diplomacia en el siglo XIX mexicano,* México, El Colegio de México, 1998, pp. 245-262.

"Héroes y fiestas en el México decimonónico: la insistencia de Santa Anna", en Manuel CHUST, Víctor MÍNGUEZ (eds.), *La construcción del héroe en España y México (1789-1847),* Valencia, PUV, 2003, pp. 133-153.

ZAVALA, Lorenzo de

Obras. El historiador y el representante popular, México, Porrúa, 1969.

DE EXPERIENCIAS E IMAGINARIOS: PENURIAS DE LOS REOS EN LAS CÁRCELES DE LA CIUDAD DE MÉXICO

(SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX Y PRIMERAS DÉCADAS DEL XX)

ELISA SPECKMAN GUERRA
Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México

En 1660, Manuel Ledesma fue arrastrado por las calles hasta llegar a la plaza en que fue ahorcado. Tras la ejecución le cortaron la cabeza, que fue colocada en lo alto de la horca. Después, le cortaron la mano que había utilizado para atacar al virrey y la pusieron en un morillo. Más tarde expusieron su espada en la ventana de la capilla de la Soledad, pues era el arma que había asestado contra el funcionario. Y, por último, colgaron los restos en la horca y los dejaron durante ocho días a la vista del público.[1]

Éste es un ejemplo de la idea y de la experiencia del castigo en el México virreinal y, en general, en el antiguo régimen.[2] En Nueva España, los condenados a muerte eran conducidos a la capilla del Santo Cristo de la Misericordia con el fin de que pidieran perdón, se retractaran y, en el mejor de los casos, se arrepintieran de su crimen. Al salir, eran colocados en un serón que a su vez era amarrado a la cola de un caballo, pues debían ser arrastrados hasta la plazuela de Mixcalco, donde se llevaba a cabo la ejecución. Iban acompañados por una procesión: adelante iba el pregonero que relataba el delito, lo seguían comisarios a caballo, caballeros de la archicofradía y hermanos de la Misericordia. Al llegar a la plaza eran desatados y conducidos hasta la horca. Un verdugo los subía por la escalera de la derecha, mientras que por la de la izquierda subía el sacerdote auxiliante. Cuando los condenados alcanzaban la altura necesaria el verdugo les echaba el dogal al cuello. Un segundo verdugo se les montaba en los

1 "Caso lastimoso", en GUIJO, *Diario*, t. II, p. 131.

2 Para el castigo en la Francia del antiguo régimen no hay mejor ejemplo que FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 11-74.

hombros y, en esta posición, el primer verdugo los lanzaba al espacio. Tras la muerte de los condenados, un sacerdote pronunciaba un sermón. Lo hacía delante de los cadáveres, que no se descolgaban inmediatamente. Por el contrario, quedaban colgando el tiempo que prevenía la sentencia, y que variaba en razón a la gravedad del delito cometido. Al concluir el plazo, los restos de los ejecutados eran introducidos en una cuba, en la cual se dibujaban o se metían animales vivos. La embarcación se arrojaba a una acequia y se dejaba a flote, con el fin de que las aguas se llevaran los cuerpos y, con ello, la memoria de los delitos.[3]

El ceremonial se aplicaba a vivos y a muertos. El suicidio no salvó del castigo a un hombre acusado de dar muerte a un alguacil de Ixtapalapa en 1649. Su cadáver fue colocado en una mula que recorrió algunas calles de la ciudad, acompañado por un pregonero que anunciaba el delito cometido por el criminal. Al llegar a la plaza fue ahorcado, pero sin el crucifijo que se colocaba en las manos de los condenados para servirles como último consuelo. También fue apedreado, pues a causa del viento que se levantó poco después de la ejecución la multitud lo identificó con el diablo. Finalmente, fue arrojado por una albarrada.[4]

Como puede observarse, la sanción y el sufrimiento del cuerpo estaban indisolublemente ligados, pues no se concebía un castigo sin suplicio. Y tampoco se concebía un castigo privado, pues sanción y ejemplo estaban también indisolublemente vinculados: el castigo servía para vengar a la víctima o a la comunidad, pero también pretendía servir como ejemplo y disuadir a los delincuentes potenciales. De ahí su publicidad, su ceremonial e incluso su teatralidad. Por último, tampoco se pensaba en un castigo efímero: el castigo continuaba sobre el cadáver, se le negaba cristiana sepultura y se creía que las penurias continuarían en el infierno, por lo que el delincuente y su cuerpo estaban condenados al sufrimiento eterno.

En el siglo XVIII cambió la concepción del castigo. Filántropos y humanistas europeos consideraron que la pena debía ser ejemplar, pero también que debía ser correctiva: sustituyeron el precepto de venganza por la esperanza de enmienda. Sostuvieron que era necesario abandonar los castigos corporales y los tormentos aplicados a los criminales, y que había que sustituirlos por la pena de prisión. Las cárceles dejaron de ser concebidas como sitios de retención, en los cuales el condenado esperaba su sentencia y su sanción, para transformarse en espacios de castigo y regeneración. Es

3 "La pena de muerte en México. Su aplicación desde la época colonial", *Gaceta de Policía*, 30 de septiembre de 1906.

4 "Portugués que se ahorcó en la cárcel", en GUIJO, *Diario*, t. I, pp. 34-35.

decir, la estancia en prisión pasó a representar en sí misma un castigo y su fin era la enmienda, pues se creía que mediante el trabajo, la instrucción moral y la educación, el delincuente podía convertirse en un "hombre de bien".[5] El castigo, entonces, dejó de centrase en el sufrimiento del cuerpo y se centró en la privación de la libertad, lo que implica dos cosas: seguía involucrando la infamia y el desprestigio, pero ahora, en lugar del suplicio del cuerpo, conllevaba el sufrimiento de la mente o del alma.

Las ideas de los ilustrados llegaron a México. Se nutrieron de ellas hombres como Joaquín García Icazbalceta, José María Luis Mora, Mariano Otero, Manuel Orozco y Berra, Manuel Payno y Vicente Rocafuerte, quienes encabezaron la reforma de las cárceles y de las leyes relativas al castigo. El esfuerzo cobró nuevos bríos con la celebración de los Congresos Internacionales Penitenciarios, a los que asistieron representantes mexicanos. Es el caso de Antonio Medina y Ormachea, quien formó parte de una segunda oleada de reformadores, entre los que también se cuentan Miguel Macedo, Porfirio Parra, Justo Sierra y Rafael de Zayas Enríquez.

Como resultado, a partir de la independencia se tomaron una serie de disposiciones que reformaban el castigo. Se prohibieron las penas de mutilación y de infamia, la marca, los azotes, los palos y el tormento. Si bien subsistió la pena capital, los sentenciados eran fusilados en privado, en los jardines de la cárcel de Belén, y sin suplicio previo. El cadáver era enterrado sin pompa, pero no era mutilado ni expuesto al público. En palabras de Michel Foucault, la ejecución debía ser "indolora e instantánea", debía privar de la existencia evitando en lo posible "sentir el daño", de ahí la invención de aparatos como la guillotina.[6]

Si los legisladores mexicanos aceptaron la supervivencia de la pena capital, la limitaron a un reducido número de delitos y la supeditaron al establecimiento del sistema penitenciario, pues cifraron sus esperanzas en la pena de prisión que, siguiendo con Foucault, permitía que el cuerpo dejara de ser el blanco de la represión penal.[7] Pero además, prometía regenerar al transgresor. Como ya dije, se creía que mediante un adecuado sistema (un encierro dividido en etapas y donde el aislamiento progresivamente se sustituiría por la comunicación con los reos y con el exterior) y gracias al

5 Entre los defensores de esta idea se cuentan hombres como Montesquieu, Voltaire y Morelly, pero sobre todo Beccaria. El ámbito hispano contó con pensadores como Lardizábal y Uribe; y el anglosajón con Butler, Hutcheson y Howard. Para la concepción ilustrada del castigo véase, entre otras, FOUCAULT, *La vida*, pp. 37-50; FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, pp. 77-260; MELOSSI y PAVARINI, *Cárcel y fábrica*, pp. 7-134 y TRINIDAD FERNÁNDEZ, *La defensa de la*, pp. 48-202.

6 FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 19.

7 FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 19.

trabajo y la instrucción, el reo se arrepentiría de sus acciones y tomaría el camino del bien. Con esta idea se reformó o se adaptó la cárcel de Belén en 1863 y se inauguró la de Lecumberri en 1900. La Revolución no cambió la propuesta en torno del castigo y las cárceles. Hasta 1930, y como había sucedido desde la creación de las prisiones, sólo se manifestó una preocupación o un interés por reformarlas con el fin de ajustarlas al modelo.[8]

Retomando, en la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX se creía que el castigo debía propiciar el arrepentimiento y la regeneración del delincuente y que no debía involucrar suplicio o sufrimiento del cuerpo. Se pensaba, incluso, que, mientras menos sufriera, más posibilidades tenía el reo de regenerarse. Se argumentaba que un entorno impropio y malos tratos sólo generaban enojo y rabia hacia la sociedad que lo había castigado, de ahí que al salir de la cárcel el ex presidiario buscara venganza y cometiera nuevos crímenes.[9] Por eso, al paso del tiempo se habló incluso de dotar a las prisiones de celdas confortables y limpias, alimentos suficientes y enfermerías con adecuada atención médica. Tan fue así, que algunos temieron que en lugar de repulsión las cárceles pudieran despertar atracción, o que los más pobres (que no contaban con vivienda, ropa o alimentos) pudieran sentirse seducidos por "tan confortables espacios". Se llegó entonces a una solución: las cárceles no debían ofrecer mejores condiciones que las viviendas promedio de los barrios populares.[10] Esta conclusión ejemplifica el argumento extremo de una idea compartida: la ausencia de sufrimiento físico dotaba al reo de la tranquilidad necesaria para aprovechar la educación y la capacitación que se le ofrecía, y mostrarle las bondades de una vida exenta de violencia o de conflicto, así como una nueva cara de la sociedad y de la autoridad.

Hasta aquí la teoría, pues la práctica no se ajustaba necesariamente a la concepción de la pena ni a las leyes que la regulaban. Afirma Foucault que el castigo –y se refiere a los trabajos forzados e incluso a la mera privación de la libertad– no ha funcionado jamás sin cierto suplemento punitivo que concierne al cuerpo.[11] Cabe preguntarse si lo mismo sucedía en las prisio-

8 Para el debate y las reformas carcelarias en México véanse BARRÓN CRUZ, *Una mirada*, pp. 75-142; BUFFINGTON, *Criminales y ciudadanos*, pp. 132-162; CRUZ BARRERA, *Las ciencias del hombre*, pp. 39-65; CRUZ BARRERA, "Los encierros"; CRUZ BARRERA, "Reclusión"; PADILLA ARROYO, *De Belem a Lecumberri*, pp. 145-202; PADILLA ARROYO, "Pobres y criminales", y PICCATO, "La experiencia penal". Para América Latina véase SALVATORE y AGUIRRE, "The Birth".

9 Como ejemplo la opinión de Luis C. Curiel, quien era el presidente del Ayuntamiento de la Ciudad de México. AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 500, exp. 770, 18 de enero de 1878.

10 Éstas eran las ideas que defendían algunos juristas en Estados Unidos y que pronto formaron parte del debate mexicano. Véase, por ejemplo, HAYNER, "Recientes observaciones".

11 FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, p. 23.

nes de la Ciudad de México, es decir, si la vida cotidiana de los reos estaba realmente exenta de sufrimiento corporal y, por tanto, valorar y explicar la cercanía o la distancia de la experiencia carcelaria respecto a las ideas y objetivos de los reformistas y a los preceptos legales. Esta pregunta –que se refiere a la relación entre teoría y práctica– se enmarca en una inquietud más amplia, a saber, si las cárceles cumplieron con los fines para los cuales habían sido creadas y con las premisas que les dieron vida y, en forma general, si en realidad constituyeron un espacio de regeneración o si, por el contrario, reforzaban la criminalidad y la marginación de los reos.

En otras palabras, la temática del libro me lleva a explorar las condiciones de vida de los presidiarios y sus penurias cotidianas, y a preguntarme si su sufrimiento se centraba en su cuerpo o en su mente-alma (como lo anhelaban los teóricos y lo establecía la ley). Y ello me lleva a preguntarme el porqué de esta distancia. Y, en segundo término, a analizar el peso del suplicio en el éxito o en el fracaso de la prisión o, en otras palabras, en la regeneración del criminal.

Ahora bien, el principal objetivo de la cárcel era la enmienda del presidiario, pero no era su única finalidad. La sanción perseguía una segunda meta: servir como ejemplo al resto de la sociedad. De ahí la importancia de estudiar cómo percibía a la cárcel el grueso de la comunidad (los no especialistas). Me interesa analizar, primero, si existía temor a la prisión y si este temor podía alejar a la comunidad de la senda del crimen. Y por otra parte, siguiendo la temática del capítulo, si el temor estaba relacionado con las penurias cotidianas de los reos o exclusivamente con la privación de su libertad.

En síntesis, a lo largo del trabajo analizaré la vida cotidiana del reo y sus padecimientos corporales, así como la visión en torno de las cárceles. Ambas cuestiones, con el interés de valorar la cercanía o la distancia entre las ideas y las prácticas, así como sopesar el suplicio en el proceso de regeneración o criminalización de los reos, y el valor del imaginario en torno del suplicio para la ejemplaridad de las prisiones.

Para cerrar esta presentación, algunas precisiones en torno de la delimitación del trabajo y a las fuentes empleadas para elaborarlo. El periodo elegido corresponde a la primera etapa de la reforma carcelaria en México, pues fue la primera vez en que se expidieron leyes de forma sistemática y congruente, se crearon asociaciones públicas o privadas encaminadas a promover la mejora de las prisiones, y el gobierno destinó recursos considerables para el arreglo o la construcción de instalaciones. Así, comienza a mediados del siglo XIX, pues la Constitución de 1857 –que representa

la culminación del proyecto legislativo de tinte liberal– concedió suma importancia a las garantías de los condenados, condicionó la existencia de la pena capital y cifró su esperanza en la pena de prisión. De ahí que en 1863 los presos de la vieja cárcel de la Acordada fueran trasladados a Belén, donde se adoptaron las premisas que deberían guiar a las "cárceles modernas". Y cierra en la década de los años treinta del siglo xx, cuando inicia una nueva etapa en la historia del castigo y las instituciones carcelarias: en 1929 se suprimió la pena capital y se amplió el tiempo máximo de estancia en prisión, con lo cual se abrió el camino al encierro perpetuo o al menos perpetuado; y en 1933 se clausuró la cárcel de Belén, con lo cual se abrió el camino a la fundación de nuevas instituciones penitenciarias e incluso de nuevos modelos penitenciarios.

Por otra parte, para conocer las penurias cotidianas de los reos recurrí a informes y testimonios en torno de Belén y Lecumberri, que eran las dos principales cárceles de la época. Me referiré exclusivamente a las publicaciones que incluyen información sobre el suplicio de los internos, pues existen otros escritos sobre las prisiones. Algunas de las fuentes que utilicé fueron escritas por funcionarios públicos y visitadores de cárceles: entre ellos Carlos Franco Sodi, quien fuera director de Lecumberri entre 1837 y 1838; los gobernadores del Distrito Federal; el historiador y filántropo Joaquín García Icazbalceta; y autoridades judiciales o visitadores de cárceles, cuyos comunicados se conservan en el Archivo Histórico del Distrito Federal. Otras fueron obra de periodistas encarcelados como resultado de su crítica contra autoridades políticas o judiciales: entre ellos Heriberto Frías, autor de diversas obras literarias y quien fue acusado de difamación por el regidor de cárceles; el diputado Rafael Martínez, quien durante el Congreso Constituyente de 1917 hizo referencia a su estancia en prisión como preso político; y Guillermo Mellado y Aldo Coletti, quienes presenciaron el cierre de las prisiones e incluyen testimonios de carácter histórico. Las últimas fueron responsabilidad de hombres interesados en las prisiones y en su reforma: entre ellos, Francisco Javier Peña y Antonio Ramos Pedrueza.

Para reconstruir las ideas e imaginarios en torno del castigo, y especialmente de las cárceles, analicé literatura. Consideré dos novelas: la primera se intitula *La chaquira*, fue escrita por Francisco García González y publicada en 1894 y la segunda se intitula *Pacotillas*, es obra de Porfirio Parra y se publicó en 1900. Asimismo, utilicé "literatura popular": pliegos u hojas de colores con escandalosos titulares y llamativas ilustraciones, que se vendían a un módico precio en ferias, plazas y mercados, no sin que an-

tes el vendedor relatara la historia en ellas contenida y a veces la cantara, pues algunas publicaciones contenían corridos. Por su riqueza y variedad sobresalen los impresos de la casa de Antonio Vanegas Arroyo, que cobró relevancia a partir de 1880, pero decayó hacia 1915 con la muerte de su fundador y con la de su ilustrador, José Guadalupe Posada. Por eso, para el siglo XX resulta necesario recurrir a la imprenta de Eduardo Guerrero, que comenzó a trabajar en 1901 y funcionó hasta mediados del siglo.

La vida cotidiana y las penurias de los presidiarios

Más allá de un posible remordimiento o culpa, de un deseable arrepentimiento y de su carga moral, de la tristeza o la nostalgia por el exterior y la familia, e incluso, de la sensación de encierro y aislamiento, día a día los presidiarios experimentaban una serie de sufrimientos corporales. Estas penurias físicas pueden agruparse en cuatro rubros: la mala calidad de los alimentos y el hambre, la aglomeración y la estrechez, la insalubridad y la enfermedad, y la violencia y los maltratos corporales.

Empezaré por los alimentos, que según señalan los testimonios eran de mala calidad y resultaban sumamente escasos. Como ejemplo, el relato de un visitador de cárceles, quien refiriéndose a Belén, en 1872 denunció:

> Se notó igualmente que los alimentos que se distribuyen a los mismos presos son muy escasos, pues en la mañana se les da una escudilla de atole como de tres cuartos de cuartilla, al medio día otra escudilla de arroz y media libra de carne y por la noche, también otra escudilla de frijoles, y en cada comida una sola torta de pan. Lo cual en concepto de la visita no es bastante para la alimentación.[12]

Y esto sin considerar el desabasto. En 1895, durante los dos meses en que Heriberto Frías permaneció en prisión, al menos cuatro veces la carne brilló por su ausencia. Como ejemplo la nota en que relata "el milagro" de un domingo cercano a la semana santa y en el cual 197 hombres se quedaron sin ella. Para completar la ración se les sirvió doble porción de caldo, pócima descrita por Frías como un "resto de huesos y yerbajos que ni los perros hubieran tomado" y a la cual simplemente se le arrojó agua caliente, ya que de un cuarto de barril debían surgir cinco.[13]

12 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 500, exp. 581.

13 Frías, "Desde Belem", *El Demócrata*, 9 de abril de 1895.

Por otro lado, en 1875 Francisco Javier Peña sostuvo que además de escasos, los alimentos eran monótonos,[14] y también de mala calidad. En 1877 la Junta de Vigilancia de Cárceles informó al ayuntamiento: "la calidad del pan y de los demás alimentos es deplorable" y consideró que, dada la crisis de tifoidea, era necesario tomar "las medidas más enérgicas para remediar su mala condimentación y clase". Además advirtió: "amenaza la prisión entera el envenenarse, porque los casos todos de la comida están absolutamente sin estaño, por lo cual sólo una casualidad rara, ha impedido, hasta hoy, este gran mal".[15]

Así, el cuerpo de los condenados padecía hambre y, según Francisco Javier Peña, también dolor, pues la dieta generaba múltiples desórdenes y enfermedades digestivas.[16]

La cárcel de Belén tenía capacidad para 600 personas.[17] Sin embargo, en 1875 Francisco Javier Peña aseguró que nunca la ocupaban menos de 1 000, y en 1885 afirmó el Gobernador del Distrito Federal que la utilizaban 1 550 o 1 600.[18] Por su parte, la penitenciaría de Lecumberri fue construida para albergar a 700 o 750 reclusos.[19] No obstante, en 1918 Antonio Ramos Pedrueza sostuvo que en ella se aglomeraban alrededor de 2 000, y Carlos Franco afirmó que en 1938 la habitaban entre 1 800 y 3 000.[20]

Por tanto, los reos no sólo no contaban con celdas individuales, sino que vivían hacinados. En algunas épocas, no tenían espacio suficiente ni siquiera para tender un petate y debían dormir de pie. En 1882, así describió un inspector de cárceles las noches en un dormitorio de varones en Belén:

> Pasan la noche materialmente hacinados multitud de infelices que carecen del espacio suficiente para reclinar su cuerpo en el suelo y hasta de aire necesario para que su respiración sea perfecta. [...] Nuestro código fundamental prohíbe expresamente la tortura como pena; y torturados y no de otra manera pasan la noche los presos que se aglomeran en la galera.[21]

14 Peña, *Cárceles*, p. 480.

15 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 501, exp. 729.

16 Peña, *Cárceles*, p. 480.

17 Coletti, *La negra*, pp. 22-23.

18 Peña, *Cárceles*, p. 491 y *Memoria (1885)*, p. 87.

19 Coletti, *La negra*, p. 91.

20 Ramos Pedrueza, "La crisis", p. 34 y carta de renuncia de Carlos Franco Sodi como director de la penitenciaría, en *Criminalia*, año v, n. 2, octubre de 1938, pp. 110-113.

21 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 502, exp. 862.

Por su parte, en 1895 sostuvo Heriberto Frías que por las noches los petates, que no medían más de una vara de ancho y vara y media de largo, eran compartidos por hasta cuatro reclusos.[22]

La misma imagen presenta Aldo Coletti, quien relata que hacia 1930 era común en Lecumberri que

> [...] en una celda normal, de tres y medio de largo por dos y medio de ancho, llegaran a vivir hasta 15 o 18 internos. Algunos ni siquiera alcanzaban dormitorio y se debían resignar a vivir en los patios y dormir en los baños de las crujías, entre las inmundicias propias de dichos lugares. Incluso, muchos presos se habían tenido que acostumbrar a dormir de pie, ante la imposibilidad de conquistar un espacio en el suelo.[23]

Por último, Norman Hayner afirma que a principios de 1940 en las celdas destinadas a albergar dos reclusos vivían cuatro, por los que dos dormían en cama y dos en el suelo.[24]

Entonces, los reos no sólo padecían de día, sino también de noche. Pero no era esa la única consecuencia del hacinamiento, pues la aglomeración generaba también graves problemas de insalubridad, que se agravaban por la suciedad, la humedad o las inundaciones, y la proliferación de plagas. En 1875 Francisco Javier Peña caracterizó el estado de las prisiones en unas cuantas líneas: "Galerías lúgubres; verjas que disputan la entrada a la luz del sol; caños infectos; enfermerías pestilentes, y lechos inmundos; he aquí en resumen lo que encierran nuestros edificios penitenciarios".[25] Sostuvo que la aglomeración generaba tal concentración de olores en los dormitorios, que los celadores los evitaban: "Los miasmas que durante la noche se acopian en cada dormitorio son tan densos, que el empleado que va a levantar a los presos en la mañana, para no marearse recibiéndolos, impele con prontitud la puerta y huye inmediatamente".[26]

Coincidió con esta descripción el gobernador del Distrito Federal, quien en 1886 admitió que en Belén: "Se hace notar la estrechez de los locales, particularmente aquellos destinados a dormitorio, por lo cual la higiene del reo deja mucho que desear; la aglomeración de individuos en recintos cerrados, que no obstante tener algunas ventanas no se ventilan bien, produce miasmas deletéreos [...]"[27]

22 FRÍAS, "Desde Belem", *El Demócrata*, 10 de abril de 1895.

23 COLETTI, *La negra*, pp. 120-121.

24 HAYNER, "Recientes observaciones", p. 544.

25 PEÑA, *Cárceles*.

26 PEÑA, *Cárceles*, p. 495.

27 *Memoria (1885)*, p. 86.

A esto se sumaban las inundaciones, que se registran en un informe de 1876:

> [...] se encontró que en la parte del patio de mujeres que está situado al norte y en el trayecto en que descansa la escalera que conduce a la parte superior, no se ha puesto aún el enlosado respectivo, no obstante la mucha humedad que hay en el patio y la cantidad de agua que se filtra en el referido trayecto que lo tiene convertido en fango, sin duda alguna perjudicial a la salud.[28]

El agua no sólo invadía los patios, sino que entraba a las celdas y empapaba petates o colchonetas. Regresamos a la descripción del inspector que visitó Belén en 1882, pero tomamos ahora la que hizo del espacio habitado por las reclusas:

> En el departamento destinado a las mujeres procesadas y sentenciadas, hay un pavimento cuyo nivel es inferior al del exterior del edificio, por cuyo motivo las aguas filtran constantemente por los intersticios de las lozas y del piso incompleto de madera podrida que tienen algunas de las galeras. Las presas que en ellas pasan la noche duermen sobre un lecho de agua corrompida.[29]

Por si esto fuera poco, insectos y ratas se adueñaban de la prisión. En 1864 Joaquín García Icazbalceta inspeccionó los establecimientos correccionales y de beneficencia. En su informe de Belén lamentó:

> La cárcel de la ciudad es estrecha, lúgubre, inmunda. Hasta donde el brazo puede alcanzar, están salpicadas las paredes con la sangre de los insectos que comen vivos a los presos y de los que éstos se desembarazan aplastándolos. Y es tan abundante la cosecha, que a primera vista se cree que las paredes están jaspeadas de propósito.[30]

Años más tarde, el presidente del Tribunal Superior de Justicia del Distrito Federal sostuvo que las negras paredes de Belén estaban infestadas de insectos que trepaban a los techos para caer durante las noches.[31]

Por su parte, Guillermo Mellado registra la presencia de ratas. Relata que los internos de las celdas de castigo "por visitas no tenían sino a las legiones de ratas con las que habrían de mantener una lucha casi constante, durante el día y en el curso de la noche, si no querían ser ellos mismos, alimento para los roedores".[32]

28 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 500, exp. 690.

29 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 502, exp. 862.

30 García Icazbalceta, *Informe*, p. 74.

31 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 501, exp. 770.

32 Mellado, *Belem*, p. 83.

En este contexto las enfermedades eran comunes. Muchos presos murieron en prisión contagiados de tuberculosis o de tifo.[33] En 1875 Francisco Javier Peña atribuyó las epidemias a los miasmas originados por la aglomeración y a la debilidad generada por la alimentación insuficiente.[34] Mientras que en 1890 se culpó al mal estado de los desagües y a la lentitud con que se vaciaban, al "poco aseo que en general había en el edificio" y a "las pésimas condiciones higiénicas en que algunos de sus departamentos se encontraban".[35] Meses después, en 1891, un visitador las explicó con las siguientes palabras:

> En esta vez como en la anterior, se notaron las gravísimas y fundamentales causas de insalubridad siguientes: sea la primera y capital, la insuficiencia absoluta del local para el número de personas que lo ocupan, de donde resulta una acumulación de tal manera considerable que verdaderamente admira cómo puedan dormir sin contraer serias afecciones tantos individuos en cada galera, donde el aire se vicia de tal modo por la respiración y la combustión de la atmósfera casi irrespirable y producirse necesariamente todas las consecuencias del aire confinado.[36]

Además, no existían departamentos especiales para los enfermos, que convivían con los que todavía no enfermaban, que sólo en casos extremos eran llevados a la enfermería, donde sus padecimientos no se aliviaban, sino que se agravaban. Así describe Carlos Franco Sodi la enfermería de Lecumberri: "Enfermería donde sólo la voluntad y fe inquebrantable de algún Jefe del Servicio Médico puede volver la salud al presidiario que la ha perdido pues no cuenta con medicinas y a veces ni con un paquete de algodón o una venda cualquiera".[37]

De ahí que las prisiones fueran consideradas como el origen de la enfermedad e incluso de la muerte. Así lo expresó Rafael Martínez, uno de los constituyentes reunidos entre 1916 y 1917:

> Hay aquí muchos señores diputados que conmigo estuvieron presos en la Penitenciaría, y ustedes, que aunque no hayan estado presos alguna vez, pueden haber visitado ese establecimiento, sabrán que las celdas son sumamente redu-

33 Como ejemplo, véase el dibujo que presenta Heriberto Frías de los reos que habían caído víctimas de la enfermedad. FRÍAS, "Desde Belem. Violación de un Perico. La epidemia del tifo...", *El Demócrata*, 5 de abril de 1895.

34 PEÑA, *Cárceles*, pp. 475 y 480.

35 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 504, exp. 1008.

36 AHDF, sección *Ayuntamiento*, vol. 504, exp. 1009.

37 FRANCO SODI, "La Penitenciaría", p. 116.

cidas y de las condiciones de frialdad, son sumamente húmedas las de abajo y las de arriba; tienen unas y otras, tanto las de abajo como las de arriba; muy poca luz , no hay más que un agujero, que ha de tener unos cincuenta centímetros de largo por veinticinco de ancho, por donde el preso puede recibir la luz. Pues bien, en la penitenciaría de México las nueve décimas partes de los presos salían enfermos o locos.[38]

Para terminar con la exposición acerca de las penurias corporales de los reos, me remito a la violencia física y a los castigos aplicados por los empleados de la prisión o por los mismos reos.

Afirma Aldo Coletti que uno de los directores de Lecumberri y su jefe de vigilancia "tenían la costumbre de pasearse por las madrugadas en el interior de las crujías, totalmente ebrios, martirizando a uno que otro preso para divertirse".[39] Además, bien conocida resulta la existencia de celdas de castigo, donde eran enviados los reos que desafiaban a las autoridades o desobedecían las reglas: cuartos sin iluminación ni ventilación y de dimensiones muy reducidas, tan reducidas que el condenado no tenía espacio suficiente para acostarse o sentarse y debía permanecer de pie o en cuclillas, además que ahí comía y efectuaba sus necesidades.[40]

Ahora bien, la violencia y los castigos también provenían de los propios reos. En muchos casos de los "presidentes" o "mayores" de galera, encargados de preservar el orden y elegidos entre los criminales más temibles, y que tenían autoridad para imponer castigos y enviar a los reos a la celda de castigo. Así lo registra Guillermo Mellado, quien relata que uno de los sancionados fue nada menos que Francisco Guerrero (a) "El Chalequero", responsable del asesinato de más de diez prostitutas. Era ya un anciano cuando –según Mellado– fue conducido al cuarto de castigo, y lo peor del caso es que fue olvidado ahí por el presidente y en lugar de una semana se quedó casi seis meses, hasta que fue rescatado al borde de la muerte.[41]

Por otra parte, atestigua Heriberto Frías que los presidentes o mayores solían "repartir palos" cada vez que se iniciaba una riña entre los reos.[42] Por su parte, Guillermo Mellado afirmó que, inferidos de autoridad y poder,

[38] Sesión del 20 de diciembre de 1916, en *Diario de Debates de la Cámara de Diputados*, Congreso Constituyente, Diario 31.

[39] COLETTI, *La negra*, p. 167.

[40] Para descripciones tardías de estas celdas véanse COLETTI, *La negra*, pp. 170-171 y GARCÍA RAMÍREZ, *Los personajes*, p. 271.

[41] MELLADO, *Belem*, pp. 427–429.

[42] FRÍAS, "Desde Belem", *El Demócrata*, 10 de abril de 1895.

golpeaban, insultaban y explotaban a sus compañeros de presidio. Y expone el caso de Luciano Hernández y de José Ramírez, quienes acostumbraban golpear y herir a los reos como medio para imponer su autoridad y ganar el respeto de la comunidad.[43] Por su parte, Aldo Coletti sostiene que en la década de 1920, en Lecumberri, los mayores no sólo extorsionaban a sus compañeros, sino que creaban "verdaderas mafias", generando en los reclusos la costumbre de "ir armados" para defenderse de ellos.[44]

El uso de las armas recrudeció las consecuencias de las riñas entre reclusos. Sostiene Aldo Coletti que en 1920 se cometía dentro de Lecumberri al menos un homicidio por semana, pero que en otros años la cifra era más elevada: uno cada 48 horas.[45] Como ejemplo de este tipo de enfrentamiento en la cárcel de Belén, dos relatos de Heriberto Frías. En el primero registra el pleito entre Juan Bobadilla y Juan Rodríguez, ambos enamorados de un recluso apodado "La Cubana": "[...] a tal punto su amor fue, que resolvieron ambos dar fin a sus rivalidades batiéndose a cuchilladas a las seis y media de la mañana, con fatal resultado para el primer Juan, cuya carne recibió la desagradable visita del puntiagudo cuchillo del Juan segundo".[46] Y en el segundo narra la riña de dos zapateros, Juan Mayorga y Romualdo Peraza, que se habían hecho muy amigos en la cárcel y, a causa de ello, eran conocidos como "Clavellina y Juan de amor". Su sentencia era igualmente larga, pues Romualdo, que purgaba una pena menor, por defender al amigo había matado a un presidiario, con lo cual la condena se alargó. Ésta fue la primera violencia y la primera muerte, pero no la última. Grande fue la sorpresa de Romualdo cuando cinco años después Juan obtuvo su libertad. No pudo soportar verse abandonado por el compañero, quien además le ofreció visitar a su mujer, por lo que lo apuñaló. Momentos después "veinte presidentes azotaban furiosos, con sus gruesos palos, el cráneo del Caín, que también rodó ensangrentado en el umbral del taller, al lado del cadáver de Juan".[47] Ésta fue la segunda violencia y la segunda muerte.

El ambiente se recrudecía a causa del tráfico y el consumo de drogas. Carlos Franco Sodi consigna el procedimiento que, hacia 1930, seguía uno de los ayudantes del comandante de Lecumberri cuando quería obtener dinero:

43 Mellado, *Belem*, pp. 38 y 46-48.

44 Coletti, *La negra*, pp. 66-67.

45 Coletti, *La negra*, p. 66.

46 Frías, "Desde Belem. Los celos del presidio", *El Demócrata*, 17 de abril de 1895.

47 Frías, "Realidades de la cárcel", *El Demócrata*, 15 de mayo de 1895. Como ejemplo de las riñas puede verse también Coletti, *La negra*, pp. 68-69.

> Encerraba en una celda a dos o tres de los más peligrosos toxicómanos. Se constituía en su guardián celoso, para que la droga no llegara hasta ellos y cuando sus custodiados, víctimas del hambre angustiosa del tóxico, gemían, imploraban y maldecían, ofrecíales en venta la sustancia ansiada. Aquellas fieras humanas, dispuestas a todo con tal de introducir en sus venas la droga fatal, eran puestas en libertad, dentro del presidio, para que consiguieran el dinero indispensable. Pasaban luego unos minutos llenos de terror en medio del trágico silencio nocturno, y al cabo de ellos aparecían, ante el guardia criminal, los esclavos del vicio llevando en sus manos los billetes.[48]

Concluye Franco Sodi que generalmente conseguían dinero asaltando a otro recluso, al que dejaban herido y en ocasiones agonizante.

El relato anterior señala dos suplicios: el del recluso golpeado y robado, y también el sufrimiento físico que producía la abstinencia en los drogadictos. De ello dan cuenta diversos testimonios, pues hacia fines de los veinte del siglo XX y con el fin de "limpiar" la ciudad fue conducido a la penitenciaría un elevado número de toxicómanos, que al poco tiempo abarrotaban la enfermería.

Por otra parte, y para terminar con la violencia en el interior de la prisión, algunos casos extremos, como el referido por Heriberto Frías y que se refiere a la violación de un niño de doce años por sus compañeros del departamento de Pericos.[49]

De ahí la terrible conclusión de Carlos Franco Sodi:

> El recluso no es simplemente, como se supone, un hombre privado de su libertad. El preso no es solamente el sujeto encarcelado que debe convivir con otros la celda construida para uno, en medio del abandono, la mugre y el vicio. El recluso no es tan sólo la escoria social arrojada a la gran cloaca citadina que se llama cárcel. El recluso es, a más de todo ello, un súbdito esclavizado del miedo [...][50]

En síntesis, de acuerdo con los testimonios, la vida de los reos transcurría en medio de suplicios y penurias: a veces sin espacio para dormir, sin aire para respirar, en medio de la humedad y la insalubridad, rodeados de insectos y de ratas, con hambre, y expuestos a la enfermedad, la violencia y la muerte. Así, el castigo iba más allá que la simple privación de la libertad y no sólo afectaba a la mente o al alma, sino que hacía blanco en el cuerpo del condenado.

48 FRANCO SODI, *Don Juan Delincuente*, pp. 161-162.

49 FRÍAS, "Desde Belem. Violación de un Perico", *El Demócrata*, 5 de abril de 1895.

50 FRANCO SODI, *Don Juan Delincuente*, p. 152.

Ficciones e imaginarios en torno de las cárceles

Las ideas y las imágenes de las cárceles que ofrecen los literatos resultan muy semejantes a las que figuran en los testimonios, las crónicas y las memorias. Así, al reconstruir el entorno que rodea a su personaje –"La Chaquira"–, Francisco García González refiere la aglomeración que sufrían las 250 reclusas repartidas en las cinco galeras de Belén. Menciona que sus días transcurrían en medio de las oscuras bartolinas. Y aporta datos precisos de la comida que se distribuía entre las 400 mujeres de la prisión: tres barriles de atole, tres barriles de caldo, tres barriles de frijoles y 500 trozos de carne.[51] Por su parte, Porfirio Parra retoma el tema de las epidemias y las culpa del trágico destino de su personaje –"Pacotillas"– que al igual que "La Chaquira" había sido injustamente encarcelado. En la cárcel se contagió de tifo –epidemia que, según Parra, año tras año se apoderaba de la cárcel– y murió pocos días más tarde, en medio de horribles padecimientos.[52]

También resultan semejantes las ideas y las imágenes que presentan los redactores y los ilustradores de las hojas y de los pliegos sueltos, pero su acercamiento resulta diferente y original. Quizá la penuria más mencionada –y por ello más temida– era la soledad, derivada del aislamiento. Estaban seguros de que se trataba de uno de los sufrimientos que les esperaba a los reos de Lecumberri.[53] Para atestiguarlo cedieron la palabra a sus personajes. Gracias a eso, un hombre "sentenciado a veinte años de presidio por la pasión de una pérfida mujer" se quejó de la tristeza y el silencio que rodeaba su celda.[54] Mientras que otros relataron:

El corazón se nos parte
Sin tener con quién hablar
En separos solitarios
Sólo Dios nos mirará.[55]

Y dentro del mismo pliego, expresaron su miedo al primer periodo de confinamiento, en que debían permanecer incomunicados de día y noche:

51 García González, *La Chaquira*.

52 Parra, *Pacotillas*.

53 "Despedimento muy triste de los presos de Belén que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y sólo confían en Dios para el perdón obtener", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

54 Manuel M. de Galván, "Canción del presidiario", en *Canciones y corridos populares*, tomo I, f. 049497.

55 "Corrido cantado en memoria de la inauguración de la penitenciaría de México", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

El primero, qué dolor
Será de puras tinieblas
Y sólo al considerarlo,
Se doblan hasta las piernas.[56]

Y, para dar mayor peso a sus palabras, la imagen que acompaña al pliego (véanse las imágenes 1 y 2).

Los alimentos. Para la escasez de nuevo sirve como ejemplo el pliego en que un redactor de la casa de Vanegas Arroyo imagina las penurias de los trasladados a Lecumberri:

De comer ni qué decir
sólo habrá rancho nomás
frijoles arroz y carne
será lo que les darán.
Eso será al mediodía
y atole por las mañanas
en la tarde más frijoles
qué vida tan desgraciada.[57]

También resultan interesantes las alusiones a las penas causadas por el remordimiento, que se traducía en sufrimientos del cuerpo, por ejemplo, el insomnio. Era ése uno de los tantos males de un interno en Belén:

Qué me importa ese colchón
Si mejor duermo en el suelo
Quisiera ser hombre honrado
Pues aquí ni sueño tengo.[58]

Los padecimientos se resumen en una calavera dedicada a la penitenciaría de Lecumberri, que inicia con el siguiente párrafo:

Les voy a contar señores
En mis versos mal forjados
Las penas y los dolores

56 "Corrido cantado en memoria de la inauguración de la penitenciaría de México", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

57 "Despedimento muy triste de los presos de Belén [*sic*] que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y sólo confían en Dios para el perdón obtener", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

58 "Despedimento muy triste de los presos de Belén [*sic*] que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y sólo confían en Dios para el perdón obtener", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.



DESPEDIMENTO MUY TRISTE
DE LOS PRESOS
DE BELEN,
QUE LE ENVIAN
A SUS AMIGOS,
PUES YA EN LA
PENITENCIARIA SE VEN.
DONDE EN SOLITARIOS SEPAROS
AHI VAN
A PADECER.
Y SÓLO
CONFIAN EN DIOS
PARA EL
PERDON OBTENER.

En fin, ya estamos aquí
En esta prisión horrenda,
No hay más que padecer
Y procurar por la enmienda.

Mas, cielos, que se ve pues
De grueso espesor paredes
Cerrojos, rejas de fierro,
Todo está que infunde miedo.
Más se ve que un preso está
Meditabundo y muy triste,
Y en su separo solito
De su situación maldice.
Pensando en su suerte está
Y habla sólo para sí:
Para qué quiero jardines
Si sólo vengo á sufrir.
Qué me importa ese colchón
Si mejor duermo en el suelo,
Quisiera ser hombre honrado
Pues aquí ni sueño tengo.

Qué me importa la cocina
Y el rancho me lo den bueno,
Esto á mí no me sustenta
Será mejor el infierno.
Para qué queremos luz
Que eléctrica nos han puesto,
Si nuestra alma está en tinieblas
Sobrando sale todo esto.
Todo es pavor, confusión,
Mi cuerpo ya desfallece,
Pero soy un criminal
Por eso mi alma padece.
En mi separo ya miro
Que ya llega el carcelero,
Y al verlo no sé qué siento
A llorar me pongo luego.

Imagen 1. "Despedimento muy triste de los presos de Belén que le envían a sus amigos pues ya en la penitenciaría se ven donde en solitarios separos ahí van a padecer y sólo confían en Dios para el perdón obtener", ilustración de José Guadalupe Posada, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.



TRISTES QUEJAS
DEL PRISIONERO

Imagen 2. Tristes quejas del prisionero, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

De seres desventurados
Que en un presidio humillados,
Bajo yugos y rigores
Se mueren desamparados
En una celda sombría
¡Tantos seres desgraciados
Que lloran desesperados
En la penitenciaría![59]

Aparece un elemento que se repite en otros pliegos: la muerte como destino de los presidiarios. Así se observa en el corrido de la penitenciaría (véase la imagen 3):

Porque en esa nueva cárcel
Se estremece el corazón;
Si allí llegan a morir;
También de allí al panteón.[60]



CORRIDO
De la Penitenciaría de México

IMAGEN 3. Corrido de la Penitenciaría, ilustración de José Guadalupe Posada, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1905.

[59] V. Lorenzano, "Calavera de la Penitenciaría", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910.

[60] "Corrido de la Penitenciaría", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1905.

Y en los relatos sobre las riñas registradas en el interior de la cárcel. Por ejemplo, la hoja que narra el pleito de Eligio Rodríguez Hernández y Albino Linares Escudero. El primero había fumado marihuana y "se encontraba loco de remate". Según el redactor: "En ese estado de terrible excitación nerviosa, recordó las injurias que días antes le había dirigido Linares Escudero en ocasión de una disputa y resolvió tomar cumplida venganza". Entonces se arrojó sobre él y, sin advertirlo, lo mató con un puñal[61] (véase la imagen 4).

Todo lo anterior le permitió aconsejar a un prisionero:

> ¡Oh, jóvenes incautos
> Que vais por este mundo,
> Regado del inmundo
> Ejército de ingratos!
> Mirad mis crueles ratos,
> Mi sin igual sufrir.[62]



SANGRIENTO DRAMA
EN LA CARCEL DE BELEM.
Por efectos de la marihuana. Un presidiario hirió á un Celador un Corneta y otro recluso.

IMAGEN 4. "Sangriento drama en la cárcel de Belem. Por efectos de la marihuana. Un presidiario hirió a un Celador un Corneta y otro recluso", ilustración de José Guadalupe Posada, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910.

61 "Sangriento drama en la cárcel de Belem Por efectos de la marihuana. Un presidiario hirió a un Celador un Corneta y otro recluso", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910.

62 "Tristes quejas del prisionero", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1912.

Y concluir a uno de los redactores:

Todo el que se desborde
Y quiera su perdición
A los ojos tiene ya
Lo horrible de esa prisión.

Medite con madurez
No sea de mala cabeza
Que la Penitenciaría lo aguarda
Con violencia y con presteza.[63]

Pero además, en el imaginario de las imprentas de Vanegas Arroyo y Guerrero, la pena capital debía involucrar dolor, ya que una muerte indolora e instantánea no resultaba castigo suficiente. Como ejemplo, la ejecución de Rosalío Millán:

La descarga sonó luego
y Millán cayóse al punto,
dando quejidos intensos
y próximo a ser difunto.

El señor doctor Bandera
dijo que el tiro de gracia
era preciso el momento
para que luego acabara

Fue obedecido y el tiro
el cráneo le destrozó
y ya con esto bien muerto
el delincuente quedó.[64]

Muy parecido resulta el relato del fusilamiento de Florencio Mora y de Bernardo Morales, también por parte de los redactores de la imprenta de Vanegas Arroyo. Tras la descarga ambos "daban muestras de vida" por lo que se hizo necesario un tiro de gracia, lo cual dejó a los cuerpos aún más ensangrentados y desfigurados que antes. La desfiguración se describe con lujo de detalles, por ejemplo, en el caso de Mora, se dice que la cara estaba

63 "Corrido cantado en memoria de la inauguración de la penitenciaría de México", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1900.

64 "¡El corrido más sensacional! Las últimas horas del fusilado Rosalío Millán", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1906.

horriblemente desfigurada, los ojos de fuera y enteramente destrozada la quijada de arriba.[65]

Y muy parecida la ilustración de la muerte de Bruno Martínez, que revela la brutalidad de la ejecución (véase la imagen 5).

Y prácticamente iguales las narraciones de la imprenta de Eduardo Guerrero. Por ejemplo, fragmentos del corrido de la muerte de Bruno Apresa:

De favor pidió a la escolta
que respetaran su cara,
que le tiraran al pecho
y que no lo desfiguraran.

Un Juez presidió su muerte
y no dejó le trajeran
unas hojas de naranjo
que Bruno pidió le dieran.

Una medalla traía
en la boca Bruno Apresa
y por ella no moría
aunque ocho balas tuviera.

El sargento le dio un tiro
en la sien por que muriese

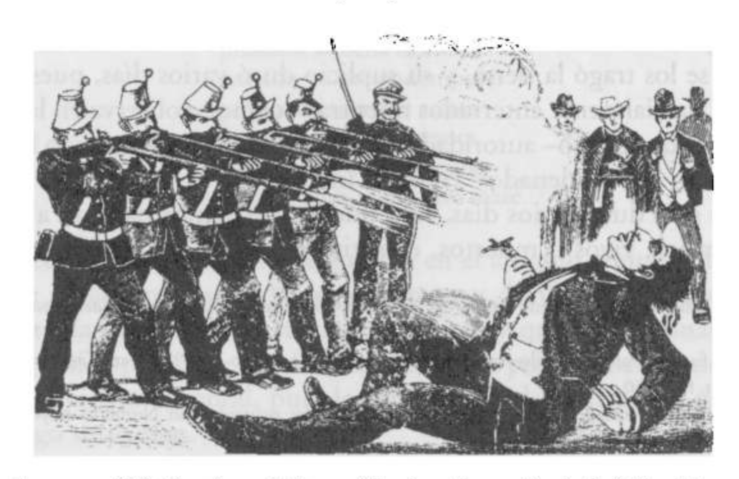


IMAGEN 5. El fusilamiento de Bruno Martínez, ilustración de José Guadalupe Posada, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, s. f.

65 "El fusilamiento de Florencio Morales y de Bernardo Mora", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo.

y así terminó su vida
para que ya no sufriese.[66]

O en plena Revolución, la muerte de Cirilo Arenas:

Encargóle a los soldados
que su cara respetaran
pero fue inútil su ruego
pues torpes la destrozaron.

Cirilo cayó en el suelo
con vida moviendo un brazo
y el capitán E. Garduño
le dio el último balazo.[67]

En todos los casos, el condenado no murió a la primera descarga, sino que sufrió hasta recibir el tiro de gracia, además, su cadáver quedó desfigurado.

Como puede observarse, los redactores de hojas y pliegos sueltos coinciden en que el castigo debía ir acompañado de padecimiento físico. Mucho más cuando se trataba de delitos graves, como el parricidio o el asesinato de un párroco. Para los responsables de estos crímenes imaginaron tremendos sufrimientos. Por ejemplo, Norberta Reyes cayó en una barranca y quedó herida, y sólo murió muchas horas después a causa del hambre y de las mordidas de los perros.[68] O bien, a Rafaela Pérez y José Sánchez se los tragó la tierra, y su suplicio duró varios días, pues permanecieron parcialmente enterrados mientras –como se observa en la ilustración del segundo caso– autoridades, curas y vecinos presenciaban la escena y el suplicio del condenado[69] (véase la imagen 6).

Y no sólo duró varios días, sino que los demonios bajaban a la tierra para llevarlos, vivos o muertos, directito al infierno,[70] donde su cuerpo

66 "El fusilamiento de Bruno Apresa en el año de 1903", en *Canciones y corridos populares*, t. I, f. 048426.

67 "El fusilamiento de Cirilo Arenas en Puebla, el 4 de marzo de 1920", en *Canciones y corridos populares*, t. I, f. 48450.

68 "Terrible y verdadera noticia del espantoso ejemplar ocurrido con Norberto Reyes", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910.

69 Véase "Asombroso suceso. Acaecido en San Miguel de Mezquital. ¡Espantoso huracán! ¡Horrible asesinato! Una vil hija le quita la existencia a sus padres. ¡Justo y ejemplar castigo del cielo!", o "La tierra se traga a José Sánchez por dar muerte a sus hijos y a sus padres", ambos de la Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo.

70 Véase, por ejemplo, "¡Terribilísimo ejemplar! ¡¡¡Una niña calumniadora a quien se lleva el demonio!!!", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910; o "Asombroso suceso. De un horroroso



IMAGEN 6. La tierra se traga a José Sánchez por dar muerte a sus hijos y a sus padres, ilustración de José Guadalupe Posada, México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, s. f.

volvía a ser víctima de tremendos castigos. Así lo narra María Antonia Rodríguez:

Un horroroso escorpión,
una araña ponzoñosa,
unas ratas espantosas
me roen el corazón
¡maldita aquella ocasión,
cuando yo me endemonié!
pues para siempre estaré
en este ardor penetrante
y sufriendo eternamente
porque a un compadre maté.[71]

En conclusión, al igual que sucedía en el antiguo régimen, los redactores de las imprentas de Vanegas Arroyo y de Guerrero creían que el castigo tenía que conllevar sufrimiento físico y que no terminaba con la muerte. Y si la prisión resultaba temible, lo era porque incluía cierta dosis de padecimiento corporal, pues la privación de la libertad no parecía ser un castigo suficiente.

---

ejemplar verificado en la ciudad de Saltillo el primero del presente mes", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo (s. f.).

71 "¡Horroroso asesinato! Acaecido en la ciudad de Tuxpan el 10 del presente mes y año", México, Imprenta de Antonio Vanegas Arroyo, 1910.

Consideraciones finales

En la segunda mitad del siglo xix y en las primeras décadas del xx el suplicio seguía formando parte del castigo. Así ocurría en las cárceles, donde los reos eran víctimas del hambre, dormían aglutinados o de pie, permanecían en celdas húmedas e inundadas, respiraban nauseabundos olores, estaban acompañados por insectos y ratas, se acostumbraban a los golpes y a los castigos, y vivían amenazados por la enfermedad y por la muerte. Y ocurría en el imaginario en torno del castigo, en donde se reproducían algunos de los padecimientos de los reos, y en donde no se concebía un castigo exento de dolor y sufrimiento. Por tanto, subsistía uno de los ingredientes de la idea del castigo y del castigo mismo que prevalecía en el antiguo régimen.

La presencia del suplicio generaba una distancia entre las ideas y las prácticas carcelarias, o entre lo que debía ser la vida cotidiana de los reos y lo que era en realidad. Y posiblemente incidía en el fracaso del primer objetivo de la prisión, a saber, la enmienda del delincuente, pues el sufrimiento y la violencia –sumados a la ausencia de talleres y escuelas, así como al tráfico de alcohol y de drogas– seguramente no propiciaban la enmienda ni la reinserción en la sociedad. Sin embargo, quizá el sufrimiento cotidiano en prisión y el imaginario en torno de este sufrimiento sí permitían que se cumpliera el segundo de los fines de la cárcel: servir como ejemplo o como disuasivo para el resto de los individuos.

Ahora bien, la distancia entre teoría y norma respecto a la práctica puede explicarse por muchos factores. En primer lugar el económico, pues las autoridades no necesariamente contaban con el dinero para incrementar la cantidad de alimentos o mejorarlos, o para arreglar los edificios y limpiarlos, o para dotar a la enfermería de medicinas; o bien, quizá no deseaban destinar recursos suficientes. Asimismo, los pingües salarios de los empleados de la prisión o las expectativas de ganancia de algunos de los habitantes de la cárcel podían llevarlos a explotar o a extorsionar a los reos. Por otra parte, la necesidad de demostrar poder o la exigencia de defensa podían generar violencia y enfrentamientos. Y podríamos también pensar en la crueldad humana. Y así continuar.

Como puede observarse, hay aspectos que escapan al deseo o la voluntad de los actores involucrados, es decir, los reos no siempre padecían porque las autoridades o los propios reclusos consideraran que así debía ser. Pero hay aspectos que sí responden al deseo o la voluntad y, podemos pensar que también a la idea del castigo; por ejemplo, el hecho de

que los responsables de la prisión escatimaran dinero para mantener las instalaciones en buenas condiciones y para dotar a los reos de comida y medicinas. O, como otro ejemplo, que no controlaran a los empleados que maltrataban y extorsionaban a los reclusos. Considerando esta posibilidad, habría que pensar que quizá la violencia carcelaria y las condiciones de vida en las cárceles respondían, finalmente, a una idea prevaleciente entre los funcionarios y los celadores: no podía existir castigo ni escarmiento sin cierta dosis de sufrimiento. Es decir, que la supervivencia de nociones tradicionales del castigo explicaría, en cierto modo, la práctica carcelaria. Se manifestaría entonces cierta correlación entre ideas y prácticas, y no sólo una inexplicable distancia entre normas y prácticas.

Siglas

AHDF Archivo Histórico del Distrito Federal.

Bibliografía

Barrón Cruz, Martín Gabriel

Una mirada al sistema carcelario mexicano, México, INACIPE, 2002.

Buffington, Robert

Criminales y ciudadanos en el México moderno, México, Siglo Veintiuno Editores (Criminología y Derecho), 2001.

Canciones

Canciones y corridos populares, México, Imprenta de Eduardo Guerrero, 1924.

Colleti, Aldo

La negra historia de Lecumberi, México, Contenido, 1977.

Cruz Barrera, Nydia

Las ciencias del hombre en el México decimonónico. La expansión del confinamiento, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

"Los encierros de los ángeles: las prisiones poblanas en el siglo XIX", en Carlos Contreras (ed.), *Espacio y perfiles: historia regional mexicana del siglo XIX*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales de la Universidad Autónoma de Puebla, 1989, pp. 223-242.

"Reclusión, control y ciencia penitenciaria en Puebla en el siglo XIX", *El Siglo XIX: Revista de Historia,* 1992, n. 12, pp. 119-146.

FOUCAULT, Michel

La vida de los hombres infames, España, La Piqueta (Caronte Ensayos), 1990.

Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión, México, Siglo Veintiuno Editores, 1993.

FRANCO SODI, Carlos

Don Juan Delincuente y otros ensayos, México, Botas, 1951.

"La Penitenciaría del Distrito Federal", *Criminalia,* año V, n. 2, octubre de 1938, pp. 113-116.

GARCÍA GONZÁLEZ, Francisco

La Chaquira. Belem por dentro. Novela de costumbres, México, Imprenta Reina Regente, 1894.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín

Informe sobre los establecimientos de beneficencia y corrección de esta capital, México, Moderna Librería Religiosa, 1907.

GARCÍA RAMÍREZ, Sergio

Los personajes del cautiverio, prisiones, prisioneros y custodios, México, Secretaría de Gobernación, 1996.

GUIJO, Gregorio de

Diario, 1648-1664, 2 vols., edición y prólogo de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1986.

HAYNER, Norman

"Recientes observaciones sobre las prisiones mexicanas", *Criminalia,* 1943, vol. IX, n. 9, pp. 541-548.

MELLADO, Guillermo

Belem por dentro y por fuera, México, *Criminalia* (Cuadernos Criminalia 21), 1959.

MELOSSI, Dario y Massimo PAVARINI

Cárcel y fábrica. El origen del sistema penitenciario, México, Siglo Veintiuno Editores, 1980.

Memoria

Memoria presentada al Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación Licenciado Manuel Romero Rubio por el general José Ceballos

Gobernador del Distrito Federal. Año de 1885, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1886.

Memoria

Memoria presentada al Secretario de Estado y del Despacho de Gobernación por el Gobernador del Distrito Federal. Años 1886-1887, México, 1888.

PADILLA ARROYO, Antonio

De Belem a Lecumberri. Pensamiento social y penal en el México decimonónico, México, Archivo General de la Nación, 2001.

"Pobres y criminales. Beneficencia y reforma penitenciaria en el siglo XIX en México", *Secuencia*, 1993, n. 27, pp. 43-69.

PARRA, Porfirio

Pacotillas, México, Secretaría de Educación Pública-Premiá (La Matraca 30), 1982.

PEÑA, Francisco Javier

Cárceles de México, 1875. Reproducido en *Criminalia*, t. XXV, n. 8, 1959, pp. 468-503.

PICCATO, Pablo

"La experiencia penal de la Ciudad de México: cambios y permanencias tras la Revolución", en Carlos ILLADES y Ariel RODRÍGUEZ KURI, *Ciudad de México. Instituciones, actores sociales y conflicto político, 1774-1931*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-El Colegio de Michoacán, 1996.

RAMOS PEDRUEZA, Antonio

"La crisis de nuestro régimen penitenciario", en *El Foro*, t. I, n. 3, septiembre 1º de 1918.

SALVATORE, Ricardo y Carlos AGUIRRE

"The Birth of the Penitentiary in Latin America: Toward an Interpretive Social History of Prisons", en SALVATORE y AGUIRRE (eds.), *The Birth of the Penitentiary in Latin America. Essays on Criminology, Prison Reform, and Social Control, 1830-1940*, Austin, University of Texas Press, Institute of Latin American Studies (New Interpretations of Latin America), 1996, pp. 1-43.

TRINIDAD FERNANDEZ, Pedro

La defensa de la sociedad. Cárcel y delincuencia en España (siglos XVIII-XX), Madrid, Alianza Editorial, 1991.



Gozos y sufrimientos en la historia de México
se terminó de imprimir en enero de 2007
en los talleres Editorial Color, S.A. de C.V.,
Naranjo 96 bis, p.b., col. Santa María la Ribera,
06400, México, D.F. Tipografía
y formación: Logos Editores.
Portada: Irma Eugenia
Alva Valencia.
La edición estuvo
al cuidado de la Dirección
de Publicaciones de El Colegio de México.

CENTRO DE ESTUDIOS HISTÓRICOS

Los textos que integran este volumen ofrecen una perspectiva amplia, conmovedora y compleja, de sentimientos humanos persistentes en todas las épocas. Puesto que con frecuencia van unidos y sin duda el aprecio de lo placentero contrasta con el sufrimiento de lo doloroso, presentamos una mirada en la que simultáneamente se valoran la dicha y la tristeza, se aprecia la capacidad de sacrificio, pero también se exalta el esfuerzo personal por alcanzar la felicidad. Así, el tema central es la ambivalencia de dos sentimientos, el gozo y el dolor, aparentemente opuestos pero que en realidad son sólo dos aspectos complementarios de la vida humana. El libro que el lector tiene en sus manos es una aventura que lo lleva a través de los vaivenes de la vida misma. Es al mismo tiempo una muestra del reto que tenemos los historiadores de encontrar respuestas para los problemas sociales a través del estudio de la vida cotidiana.

Una vez más, tenemos la satisfacción de publicar una parte de las investigaciones realizadas en el Seminario de Historia de la Vida Cotidiana, ya bien conocido de los lectores por obras anteriores como la *Historia de la vida cotidiana en México*.





